L'ESSENCE

DU

CHRISTIANISME

SEIZE CONFÉRENCES

PRONONCÉES A L'UNIVERSITÉ DE BERLIN

devant les Etudiants de toutes les Facultés

EN 1899-1900

PAR

ADOLPHE HARNACK

TRADUCTION ENTIÈREMENT NOUVELLE

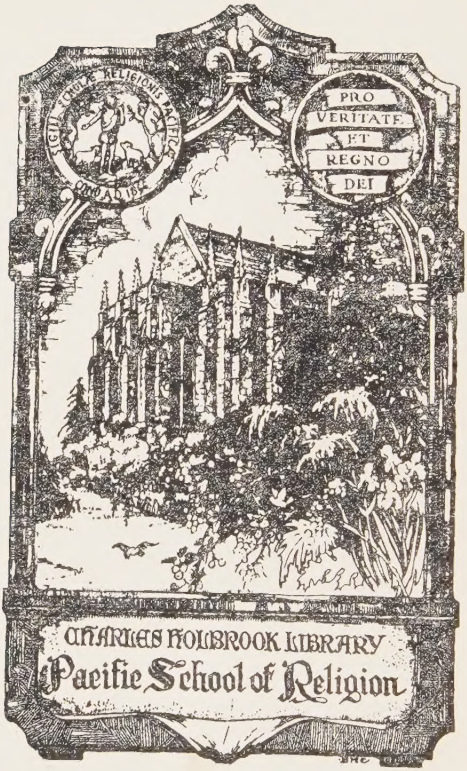
PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

1907


PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/lessenceduchrist00unse

L'ESSENCE
DU CHRISTIANISME

Harnack, Adolf von, 1851-1930.

L'ESSENCE
DU
CHRISTIANISME

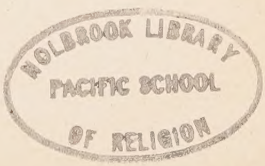
SEIZE CONFÉRENCES
PRONONCÉES A L'UNIVERSITÉ DE BERLIN
devant les Etudiants de toutes les Facultés
EN 1899-1900

PAR
ADOLPHE HARNACK

TRADUCTION ENTIÈREMENT NOUVELLE

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1907

CBPac



BR
121
H292

97736

AVANT-PROPOS

Les Conférences qui composent ce volume ont été prononcées pendant le semestre d'hiver 1899-1900, devant un auditoire de six cents étudiants environ, appartenant à toutes les facultés. M. Walther Becker, étudiant en théolopie, a sténographié ces libres entretiens, et m'a fait ensuite la surprise de m'en apporter le texte ; je lui exprime ici ma reconnaissance. Grâce à son zèle, il m'a été possible de publier ces conférences dans leur forme originelle. Je n'ai fait, à quelques exceptions près, que les corrections de style motivées par les exigences du langage écrit. Mes auditeurs m'ont aimablement assuré que sous leur forme orale ces entretiens avaient répondu à un besoin ; je suis donc autorisé à penser qu'ils trouveront aussi leur voie sous forme écrite. Au reste, la téméraire entreprise de traiter en quelques heures de l'Evangile et de sa marche à travers l'histoire ne se saurait excuser, à mes yeux comme aux yeux

du lecteur, que si l'on conserve à cet exposé son caractère de cours universitaire. (1)

La question a été posée et traitée d'un point de vue purement historique. Cela implique l'obligation de reconnaître, sous la roideur des formes, ce qu'il y a d'essentiel et de durable dans les phénomènes, de le mettre en relief et de le rendre intelligible. Les erreurs sont inévitables dans cette recherche, mais toute histoire serait muette si elle n'était que pure archéologie.

Le christianisme évangélique comprend une multitude de communautés et de tendances diverses ; mais aussitôt qu'elles réfléchissent sérieusement au don qu'elles ont reçu et dont elle vivent, le sentiment de leur unité profonde s'impose à leur conscience. Puisse cet exposé réussir à fortifier le sentiment de cette unité de l'esprit ; il veut être un livre de science et de paix, non un livre de polémique.

A. H.

---

(1) Pour nous conformer aux habitudes du lecteur Français, nous avons cru devoir indiquer la division en chapitres plus nettement que dans le texte original ; la division en seize conférences s'est trouvée par là quelque peu reléguée au second plan. Il va sans dire que par cette modification purement typographique, nous n'avons pas entendu contrevenir au vœu de l'auteur lui-même, et enlever à son œuvre un caractère qui se révèle si nettement dans la forme directe et spontanée de l'exposition.

(NOTE DU TRADUCTEUR.)

INTRODUCTION

(**Première Conférence**). — Le grand philosophe du positivisme, John Stuart Mill, a dit un jour : on ne saurait assez souvent rappeler à l'humanité qu'il exista jadis un homme du nom de Socrate. Il a raison ; mais il est plus important encore de lui rappeler sans cesse que vécut jadis au milieu d'elle un homme du nom de Jésus-Christ. Dès notre jeunesse, il est vrai, ce fait nous est devenu familier ; mais on ne saurait dire, hélas ! que l'enseignement public à notre époque soit bien fait pour maintenir en nous l'image de Jésus-Christ si fortement empreinte qu'elle reste ineffaçable par delà les années d'école, et pour la vie tout entière. Sans doute personne, après avoir reçu un rayon de sa lumière, ne peut plus devenir ce qu'il aurait été s'il n'avait jamais entendu parler de lui ; sans doute, une impression demeure au fond de toute âme une fois touchée ; mais ce souvenir confus, qui n'est souvent qu'une « superstition » ne suffit pas à créer une source de force et de vie. Quant à celui qui désire ensuite acquérir sur lui des connais-

sances plus étendues et plus sûres, et savoir avec certitude qui était Jésus et quelle était réellement la teneur de son message, qu'il s'adresse à la littérature du jour, et il se verra aussitôt assailli de mille avis contradictoires. Les uns lui affirment que le Christianisme primitif était fort proche parent du Bouddhisme, et que, par conséquent, ascétisme et pessimisme en manifestent la sublimité et la profondeur ; les autres l'assurent que le Christianisme est une religion optimiste, un simple degré supérieur de l'évolution du Judaïsme ; — ils sont même persuadés qu'ils ont dit là quelque chose de très profond. D'autres prétendent au contraire que tout ce qui est Juif a été aboli par l'Evangile et que celui-ci est né sous l'action mystérieuse d'influences grecques ; il doit donc être considéré comme une fleur sur l'arbre de l'Hellénisme. Voici maintenant les philosophes de la religion ; ils nous déclarent que la métaphysique qui s'est développée sur la base de l'Evangile en constitue toute la substance et en dévoile tous les mystères ; à quoi d'autres répondent que l'Evangile n'a absolument rien à voir avec la philosophie, mais qu'il a été donné à l'humanité souffrante et douloureuse : la philosophie n'est ici qu'une arbitraire superfétation. C'est enfin le tour des ultra-modernes ; pour eux, histoire des religions, des mœurs ou de la philoso-

phie, tout cela n'est que voile et apparat ; au-dessous il y a ce qui fut de tout temps la seule réalité et la seule force : l'évolution économique ; le christianisme, lui aussi, ne fut autre chose à l'origine qu'un mouvement social, et le Christ un sauveur social, le sauveur des classes inférieures opprimées.

Il y a quelque chose de touchant à voir comment chacun veut se retrouver avec son point de vue et ses préoccupations spéciales dans ce Jésus, ou tout au moins lui emprunter quelque chose. C'est l'éternel recommencement du spectacle que nous donna déjà le second siècle avec le gnosticisme, et qui n'est autre chose que la lutte de toutes les tendances imaginables pour s'approprier Jésus-Christ. Ne nous a-t-on pas présenté récemment comme étant dans un rapport d'étroite parenté avec l'Evangile les idées, non seulement de Tolstoï, mais de Nietsche lui-même ? Et peut-être d'ailleurs y aurait-il plus de choses sensées à dire sur ce sujet que sur les rapports de mainte spéculation « théologique » ou « philosophique » avec la prédication du Christ.

Quoi qu'il en soit, l'impression laissée par ces jugements contradictoires est décourageante : la confusion semble sans issue. Comment en vouloir à ceux qui, après quelques efforts infructueux, renoncent à s'orienter ? Bien heureux

encore s'ils n'ajoutent pas qu'au fond la question est sans intérêt ! Que nous importe une histoire, que nous importe une personne qui a vécu il y a dix-neuf cents ans ? Notre idéal, nos forces doivent être d'aujourd'hui ; il est absurde et vain de les vouloir puiser laborieusement dans de vieux manuscrits ! — Celui qui parle ainsi n'a pas tort, mais il n'a pas raison non plus. Notre *être* et notre *avoir* (au sens le plus élevé de ces mots) nous les devons à l'histoire, nous les avons pris à l'histoire, ou tout au moins aux évènements dont la féconde influence prolonge jusqu'aujourd'hui les conséquences et l'action. La connaissance exacte de ces évènements-là n'est pas seulement affaire d'érudits ; elle intéresse tout homme qui veut s'approprier personnellement la force et la richesse que l'humanité a ainsi acquises. Or l'Evangile est un phénomène de cet ordre ; rien ne saurait le remplacer ; les esprits les plus profonds n'ont cessé de le répéter. « La culture spirituelle pourra progresser sans cesse, l'esprit humain s'élargir tant qu'il voudra, jamais il ne dépassera, comme élévation, la culture morale du Christianisme tel qu'il brille et resplendit dans l'Evangile. » Voilà en quels termes Gœthe, après bien des tâtonnements et un inlassable travail sur lui-même, résumait le résultat de ses réflexions morales et histo-

riques. A défaut même de toute curiosité personnelle, il vaudrait la peine, à cause de ce seul témoignage, d'arrêter sérieusement notre réflexion sur ce qu'un tel homme estimait si précieux ; et si des voix s'élèvent aujourd'hui, plus bruyantes et plus catégoriques, pour contredire cette déclaration, et pour affirmer que la religion chrétienne a commencé à se survivre, cela même doit être pour nous un stimulant à mieux connaître une religion dont on croit déjà pouvoir dresser l'acte de décès.

En réalité cependant cette religion et l'intérêt qu'elle inspire sont plus vivants qu'autrefois. Il faut le dire à l'éloge de notre temps : la question de l'essence et de la valeur du Christianisme occupe sérieusement les esprits et inspire plus de recherches et de travaux qu'il y a trente ans. Jusque dans ses tâtonnements et ses expériences, dans ses réponses étranges ou abstruses, dans ses caricatures et le chaos de son pêle-mêle, et jusque dans sa haine même, notre époque révèle une vie réelle et un labeur sérieux. Il faut seulement nous garder de croire que ce labeur soit sans exemple, et que nous soyons les premiers à faire effort pour détrôner les religions d'autorité au profit d'une religion vraiment libératrice et personnelle ; — entreprise qui comporte nécessairement nombre de confusions et de demi-vé-

rités. Il y a 62 ans, Carlyle écrivait : « Dans ces temps distraits, où le Principe Religieux, chassé de la plupart des Eglises, ou bien réside inaperçu dans le cœur des hommes de bonne volonté, épiant là, appelant et préparant silencieusement quelque Révélation nouvelle ; ou bien erre sans abri par le monde, comme une âme sans corps, cherchant son organisation terrestre, — en combien d'étranges moules, en combien de superstitions et de fanatismes, ce Principe, tâtonnant et égaré, ne se coule-t-il point ! Le plus noble des enthousiasmes de la nature humaine est pour le moment sans exposant ; mais il persévère indestructible, infatigable ; et travaille aveuglément dans la grande profondeur chaotique ; et c'est ainsi que secte après secte, église après église, il va sans cesse se corporifiant pour se dissoudre encore en de nouvelles métamorphoses. » (1)

Pour qui connaît notre époque, ces mots semblent écrits d'aujourd'hui. Toutefois, dans ces conférences, nous ne voulons pas traiter du « principe religieux » et de son évolution, mais de cette question, plus modeste sinon moins urgente :

---

(1) Cette citation n'a pas été traduite sur la traduction allemande de M. Harnack ; le texte en est emprunté à l'excellente traduction que M. E. Barthélemy a donnée du *Sartor resartus*, p. 315.

qu'est-ce que le christianisme ? qu'a-t-il été ? qu'est-il devenu ? Nous espérons que la réponse à cette question jettera aussi, sans que nous l'ayons cherché, quelque lumière sur cette autre, plus large encore : qu'est-ce que la religion, et que doit-elle être pour nous ? A vrai dire, nous n'avons à faire qu'avec la religion chrétienne ; les autres n'émeuvent plus le fond de notre âme.

Qu'est-ce que le Christianisme ? — c'est d'un point de vue strictement historique que nous voulons essayer de répondre à cette question, c'est-à-dire avec les moyens que nous offre la science historique, et à la lumière de l'expérience puisée dans la réalité même de l'histoire. Par là se trouve exclue toute considération apologétique ou philosophique. Permettez-moi quelques mots à ce sujet.

L'apologétique a, dans les sciences religieuses, sa place nécessaire, et c'est une noble et grande tâche que d'établir le bien-fondé de la religion chrétienne, et de mettre en lumière son importance pour la vie intellectuelle et morale ; mais il ne faut pas mêler des préoccupations de cet ordre à l'examen de la question purement historique concernant l'essence de cette religion, sous peine de faire perdre tout crédit aux recherches historiques elles-mêmes. Ajoutez à cela que nous

ne possédons encore aucune œuvre vraiment magistrale de l'apologétique qui nous est aujourd'hui nécessaire. Malgré quelques louables efforts, cette discipline se trouve aujourd'hui dans un triste état : elle ne sait pas nettement ce qu'il faut défendre, et elle est incertaine dans ses moyens. De plus, elle est souvent traitée de façon lamentable et indigne d'elle. Persuadée qu'elle ne saurait mieux faire, notre apologétique vante la religion comme une marchandise, comme l'universel remède à tous les maux de la Société ; aussi se reprend-elle toujours à la parer de mille futilités, et tous ses efforts pour la représenter comme chose sublime et indispensable n'aboutissent qu'à faire perdre à la religion tout caractère sérieux, prouvant tout au plus qu'elle est chose parfaitement acceptable parce que parfaitement anodine. Enfin elle ne peut pas se résigner à laisser là les programmes ecclésiastiques d'hier ; il faut toujours qu'elle en glisse quelqu'un par dessous main dans ses démonstrations, car ses idées forment un assemblage assez disparate pour qu'on ne regarde pas à une pièce de plus ou de moins. Le mal que l'on a fait ainsi, et dont la contagion s'étend sans cesse encore, est incalculable. Non, la religion chrétienne est chose sublime, simple et tout entière concentrée en un seul point : la Vie Eternelle au milieu du

Temps, par la force de Dieu et sous le regard de Dieu. Elle n'est pas une panacée morale ou sociale, destinée à tout conserver ou à tout améliorer, et c'est déjà lui faire tort que demander ce qu'elle a fait pour la civilisation et les progrès de l'humanité, et vouloir juger sa valeur à cette mesure. Goethe a dit : « l'humanité avance toujours, l'homme reste toujours le même. » Eh bien ! c'est à *l'homme* que s'adresse la religion, à l'homme tel qu'il demeure, toujours semblable à lui-même, au milieu de l'évolution et du progrès. Aussi l'apologétique chrétienne doit-elle savoir qu'elle a pour objet la religion considérée uniquement comme réalité et comme force. Sans doute, la religion ne vit pas repliée sur elle-même ; elle est au contraire dans un rapport étroit avec toutes les activités de l'esprit, comme avec les phénomènes moraux et économiques. Mais elle est pourtant autre chose qu'une fonction ou un exposant de ces phénomènes ; elle est une réalité puissante dont l'action s'exerce, pour paralyser ou pour vivifier, pour détruire ou pour féconder. C'est cette réalité qu'il faut d'abord apprendre à connaître, et dont il faut découvrir l'originalité, — quelle que soit d'ailleurs la position que l'observateur adopte personnellement en face d'elle, et la place qu'il lui accorde dans sa propre vie.

De même aussi les considérations de philosophie religieuse, au sens strict du mot, seront exclues de ces conférences. Si nous les avions prononcées il y a soixante ans, nous nous serions efforcé d'établir par la spéculation un concept général de la religion, et de définir d'après lui la religion chrétienne. Mais de pareils procédés de raisonnement nous laissent aujourd'hui sceptiques, et non sans raison. *Latet dolus in generalibus !* Nous savons aujourd'hui que la vie ne se laisse pas enfermer dans des concepts généraux, et qu'il n'y a pas de concept de la religion auquel les religions positives puissent se ramener simplement comme les espèces au genre. Il est même permis de se demander s'il existe, de « la religion », un concept commun quelconque. Ce qui est commun, ne serait-il qu'une disposition vague ? Ce mot ne désignerait-il qu'une place vide dans notre être intérieur, place que chacun remplit à sa manière, et que beaucoup n'aperçoivent même pas ? Je ne le crois pas. Je suis convaincu au contraire qu'il existe dans les profondeurs intimes une réalité commune qui est passée laborieusement, au cours de l'histoire, de la diversité à l'unité, de l'obscurité à la clarté. Je crois que Saint-Augustin a raison quand il dit : « Seigneur, tu nous a créés pour toi, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose

en toi. » Mais notre tâche ne saurait être de poursuivre la démonstration de ce fait, ou de déterminer, par la psychologie ou l'ethnographie, l'essence et le rôle légitime de la religion. Nous nous en tenons à ce thème strictement historique : « Qu'est-ce que la religion chrétienne ? »

Quelle sera donc la matière de notre étude ? — Une réponse se présente, qui paraît simple autant que complète : *Jésus-Christ et son Evangile.* Evidemment nous trouvons là non seulement le point de départ de nos recherches, mais une large part de leur objet même ; il n'en est pas moins impossible de se borner à retracer simplement la physionomie de Jésus et les grandes lignes de son Evangile. Nous n'en avons pas le droit, parce qu'il y a dans toute grande personnalité créatrice une part de son être qui ne se révèle que dans les hommes sur lesquels elle agit. On peut même dire que plus une personnalité est puissante, et pénètre profondément dans la vie intérieure d'autrui, moins il est possible de la connaître tout entière uniquement d'après ses paroles ou ses actes. Il faut considérer les actions et réactions qu'elle détermine chez ceux dont elle est devenue le guide et le Maître. Aussi est-il impossible de saisir de façon complète le sens du mot « chrétien », si l'on veut s'en tenir purement

et simplement à la prédication de Jésus. Il faut embrasser dans notre étude la première génération de ses disciples — ceux qui ont mangé et bu avec lui — et apprendre d'eux quelles expériences de vie ils ont faites auprès de lui.

Et même ainsi la matière de notre étude ne sera pas épuisée. S'il est vrai que le Christianisme soit une réalité dont la valeur n'est pas limitée à une époque ; s'il est vrai que la force qui le constitue et celles qu'il a mises en jeu agissent, non une fois pour toutes, mais de façon progressive et continue, nous sommes tenus d'embrasser encore toutes les créations postérieures de son esprit. Car il ne s'agit pas ici *d'une doctrine* que l'on se transmet sous une forme immuable, ou que l'on modifie arbitrairement ; il s'agit *d'une vie* dont la flamme, toujours ranimée, brille maintenant par elle-même. Et nous pouvons ajouter que Jésus lui-même et les Apôtres étaient convaincus que la religion dont ils déposaient le germe en terre, connaîtrait dans l'avenir des destinées plus vastes, et des horizons plus profonds qu'au temps de sa fondation : ils avaient foi dans l'Esprit pour conduire de clarté en clarté et pour éveiller des énergies plus hautes. Comme nous ne connaissons complètement une plante qu'après avoir examiné non-seulement sa racine et sa tige, mais aussi son écorce, ses rameaux et ses fleurs, de même nous

ne pouvons rendre pleine justice au christianisme qu'en basant notre induction sur tout l'ensemble de son histoire. Evidemment il a eu son époque classique ; bien plus il a eu un fondateur dont la personne réalisait l'enseignement — et pénétrer intimement en lui demeure la chose essentielle —; mais un point de vue d'où l'on n'apercevrait plus que *Lui*, serait indigne de sa haute portée. Faire éclore des vies religieuses autonomes, voilà ce qu'il a voulu, voilà ce qu'il a fait ; et, comme nous le verrons, sa véritable grandeur a précisément consisté en ceci, qu'il a conduit les hommes à Dieu pour qu'ils vivent ensuite avec lui dans un rapport personnel ; — comment pourrions-nous donc taire l'histoire de l'Evangile, quand nous nous proposons d'en connaître l'essence ?

On peut objecter que le problème, ainsi posé, devient par trop difficile, et que bien des erreurs risquent d'en fausser la solution. Cela est incontestable ; mais faudra-t-il, par peur des difficultés, poser le problème lui-même de façon plus simple, c'est-à-dire en l'espèce de façon inexacte ? Ce serait un fâcheux expédient. De plus, si les difficultés deviennent plus nombreuses, le travail, d'autre part, devient d'autant plus facile que le problème est plus largement posé, car cette ampleur même nous aide à saisir l'essentiel, et à distinguer le noyau de son écorce.

Jésus-Christ et ses premiers disciples ont vécu dans leur temps, exactement comme nous vivons dans le nôtre ; c'est-à-dire que leurs sentiments, leurs connaissances, leurs jugements, leur activité doivent être replacés dans l'horizon, dans le cadre de leur peuple et de leur temps. S'il en était autrement, ils ne seraient pas des hommes de chair et de sang, mais des êtres fantastiques. On a cru, il est vrai, pendant dix-sept siècles, et beaucoup de nos contemporains croient encore avoir déjà fait une place suffisante à l'« humanité » de Jésus — humanité qu'ils professent aussi —, en admettant qu'il avait un corps humain et une âme humaine. Comme s'il existait ainsi des êtres sans individualité concrète! Etre un homme, c'est d'abord avoir telle ou telle mentalité déterminée, et par conséquent délimitée et définie ; c'est ensuite porter cette mentalité dans un milieu historique également délimité et défini. En dehors de cela, il n'y a pas d'humanité. Or il résulte immédiatement de cela qu'un homme ne peut rien, absolument rien penser, rien dire ou rien faire, qui ne soit affecté du coefficient propre à sa mentalité et à son temps. Telle parole peut paraître vraiment classique, d'une valeur éternelle ; mais la langue dans laquelle elle est formulée constitue déjà une très appréciable limitation. Encore bien moins sera-t-il possible de recons-

tituer une personnalité spirituelle dans son intégrité sans laisser l'impression qu'elle a ses limites, et par conséquent aussi ses traits singuliers ou conventionnels ; — impression qui sera naturellement d'autant plus forte que la distance dans le temps sera plus considérable.

De là résulte pour l'historien l'impérieuse nécessité de ne pas s'attacher à la lettre, mais d'en dégager l'essentiel, puisque le plus haut problème qui lui soit proposé est précisément d'établir ce qui a une valeur durable. « Tout » Christ, « tout » l'Evangile, si l'on entend par ces formules l'image extérieure dans tous ses détails, sont des mots d'ordre aussi mauvais et aussi décevants que « tout » Luther, etc. Ils sont mauvais parce qu'ils asservissent, décevants parce que ceux qui les mettent en avant ne songent pas eux-mêmes à les prendre au sérieux ; et quand ils voudraient le tenter, ils n'y réussiraient pas. Ils n'y réussissent pas parce qu'ils ne peuvent cesser de sentir, de connaître et de juger en enfants de leur siècle.

Il n'y a ici que deux alternatives possibles : ou bien l'Evangile est dans son entier inséparable de sa première forme ; dans ce cas, il disparaît avec l'époque qui l'a vu paraître ; ou bien il contient des principes qui gardent une valeur éternelle sous les changements que l'histoire impose à leur

forme. C'est cette seconde hypothèse qui est juste. L'histoire de l'Eglise montre, dès l'origine, que le *Christianisme primitif* devait disparaître pour que le *Christianisme* vécût ; et de même dans la suite, les métamorphoses se sont succédées. Dès le début, il y eut des formules à abroger, des espérances à modifier, des façons de sentir à transformer ; et il n'y a pas de terme à ce travail. Mais le seul fait que nous connaissons ainsi, outre son point de départ, tout le cours de ce développement, nous facilite l'usage de la pierre de touche propre à nous faire reconnaître ce qui est essentiel et possède une valeur réelle.

Je dis que l'histoire des évènements postérieurs nous facilite l'usage de cette pierre de touche ; je ne dis pas que ce soit à elle que nous devions l'emprunter : le sujet lui-même se charge de nous la fournir. Nous verrons en effet que l'Evangile est dans l'Evangile quelque chose de si simple, de si puissamment expressif, que l'on ne peut guère manquer de le reconnaître. Point n'est besoin, pour en trouver le chemin, de longs préliminaires ou d'amples considérations sur la méthode ; quiconque possède le clair regard qui discerne la vie, et le vif sentiment de la vraie grandeur, doit être capable de le reconnaître et de le distinguer de son enveloppe historique. Et quand même sur quelques points de détail il ne serait pas très

facile de distinguer l'éternel du transitoire ou les principes des contingences historiques, nous n'imiterions pas pour cela cet enfant qui effeuillait le bourgeon dont il cherchait le cœur jusqu'à ce qu'il ne gardât plus rien dans les mains, et fût obligé de reconnaître que c'étaient les feuilles mêmes qui formaient le cœur. L'histoire de la religion chrétienne enregistre, elle aussi, mainte tentative de ce genre ; et que sont-elles encore, auprès de tous les travaux destinés à nous faire accroire qu'il n'y a ni cœur ni enveloppe, ni croissance ni dépérissement, mais que tout est également précieux, également impérissable !

Nous allons donc, dans ces conférences, traiter tout d'abord de l'Evangile de Jésus-Christ ; et c'est ce sujet qui nous occupera le plus longuement. Nous montrerons ensuite quelle impression sa personne et son Evangile ont faite sur la première génération de ses disciples. Nous essaierons enfin de suivre les grandes étapes du Christianisme dans l'histoire, et d'en caractériser les types principaux. La comparaison de l'élément permanent de tous ces phénomènes avec l'Evangile, et inversement la comparaison des traits principaux de l'Evangile avec l'histoire — double étude qui constitue un double contrôle, — nous permettra, on peut l'espérer, de pénétrer au cœur mê-

me du sujet. Il est vrai que dans l'espace d'un cours de quelques heures, on ne saurait jamais relever que les points essentiels, mais peut-être y a-t-il quelque avantage à s'en tenir ainsi aux traits les plus marqués, et à embrasser d'un coup d'œil les sommets de la chaîne, laissant de côté tout ce qui est secondaire, afin d'obtenir une énergique concentration du sujet.

Il faudra même nous abstenir de toute introduction quelque peu étendue sur le Judaïsme et sa situation extérieure ou intérieure, ainsi que sur le monde gréco-romain. Il va sans dire que nous ne nous croirons jamais autorisés à fermer les yeux sur une situation qui doit, au contraire, être toujours présente à notre esprit, mais il n'est pas besoin ici d'amples exposés. La prédication de Jésus va d'emblée nous conduire à grands pas vers des hauteurs d'où ses rapports avec le Judaïsme n'apparaissent plus que très lâches, et où, d'une façon générale, les liens qui la rattachent aux évènements contemporains perdent pour la plupart toute consistance. Cette affirmation vous paraîtra sans doute paradoxale, car on nous assure aujourd'hui avec une insistance spéciale, et du ton qui convient aux grandes découvertes, qu'il est impossible de comprendre, voire de reproduire exactement la prédication de Jésus, si on ne l'envisage dans son rapport avec les doc-

trines juives de l'époque, et si l'on n'a pour premier soin d'exposer celles-ci tout au long. Il y a dans cette assertion une très large part de vérité ; elle est cependant inexacte, comme on le verra ; elle devient même radicalement fausse lorsqu'on l'exagère jusqu'à prétendre — théorie éblouissante d'évidence ! — que l'Evangile n'est compréhensible que comme la religion d'une population de désespérés, comme le suprême effort d'un siècle de décadence, se lançant à l'assaut du ciel, et y réclamant droit de cité parce qu'il a été contraint de renoncer à la terre — une religion de misère et de miséreux ! Il est seulement étrange, dans ce cas, que cette religion ait été non pas acceptée, mais combattue précisément par les authentiques désespérés ; étrange que ses héros ne portent point — pour autant que nous les connaissons — les stigmates des faibles et des découragés ; étrange surtout que tout en renonçant, il est vrai, à la terre et à ses biens, ils aient fondé dans la sainteté et dans l'amour une ligue fraternelle qui a déclaré la guerre à la grande misère humaine. Plus je relis les Evangiles et cherche à les comprendre, plus je vois reculer au second plan toutes les préoccupations d'un jour, au milieu desquelles l'Evangile s'est trouvé placé et dont il s'est dégagé. Je ne doute pas que le fondateur déjà n'ait eu en

vue *l'homme*, dans quelque situation extérieure qu'il puisse d'ailleurs se trouver placé, l'homme au fond toujours le même, qu'il marche sur les sentiers qui montent ou sur ceux qui descendent, qu'il soit riche ou pauvre, qu'il soit fort ou faible en esprit. C'est là la grandeur souveraine de l'Evangile : il considère en définitive toutes ces questions comme au-dessous de lui, il plane par delà tous ces contrastes, car il veut trouver en chaque homme la place où n'atteignent point toutes ces préoccupations. Chez Paul, cette attitude est très nette ; — il règne en maître, par la puissance de sa vie intérieure, sur les choses et les relations terrestres, et veut que chacun les domine de même. Cette théorie sur le siècle de décadence et la religion des miséreux peut être propre à nous introduire dans quelque parvis extérieur, elle peut aussi fournir quelques indications exactes sur la détermination des formes originelles; mais si elle s'offre comme la clef nécessaire à l'intelligence de la religion elle-même, il n'y a plus qu'à l'écarter. Ses prétentions ne constituent d'ailleurs qu'une application spéciale d'une mode universellement répandue en matière d'histoire. Cette mode exercera, il est vrai, plus longtemps que d'autres son empire sur les études historiques, parce qu'elle peut réellement fournir le moyen de dissiper mainte

obscurité ; mais ses adeptes ne sauraient pénétrer au cœur du sujet, car leur secrète pensée est qu'en définitive ce « cœur » n'existe pas.

Laissez-moi, en terminant, aborder encore brièvement un point important : en matière d'histoire, nous ne saurions formuler des jugements absolus. Cela nous paraît aujourd'hui — je dis à dessein : aujourd'hui — chose claire et incontestable. L'histoire ne peut que montrer comment les évènements se sont succédés ; et lors même que nous en venons à éclairer, à grouper, à juger ces évènements, nous ne devons pas émettre la prétention de formuler en jugements absolus, en jugements de valeur, les résultats d'une étude purement historique. De semblables jugements ne peuvent jamais avoir pour origine que l'activité affective ou volontaire ; ils sont des actes subjectifs. L'illusion qui nous persuade que la connaissance pure peut nous les fournir également, est un vestige de cette interminable période pendant laquelle on attendait tout du savoir, de la science, où l'on croyait cette dernière susceptible d'une extension telle qu'elle pût embrasser et satisfaire tous les besoins de l'esprit et du cœur. Cela n'est pas en son pouvoir. La pensée de cette impuissance pèse souvent comme un fardeau sur notre âme, aux

heures d'ardent labeur ; et pourtant ! quelle situation désespérée serait celle de l'humanité, si la paix supérieure après laquelle elle soupire, si la lumière, la sécurité, la force pour lesquelles elle lutte, dépendaient du plus ou moins de savoir et de connaissance !

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉVANGILE

Quelques Notes
DE CRITIQUE & D'HISTOIRE

(**Deuxième Conférence**). — Le premier chapitre de notre exposé sera consacré à *la prédication de Jésus dans ses traits essentiels.* Au nombre de ces traits caractéristiques se trouve la forme même dans laquelle il annonçait son message. Nous verrons qu'un côté essentiel de son originalité s'y révèle ; car « il prêchait avec autorité, non comme les Scribes et les Pharisiens ». Cependant, avant d'aborder l'examen de ces traits essentiels, je crois devoir consacrer quelques mots aux sources, pour vous permetre de vous orienter.

Nos sources pour la prédication de Jésus sont — à part quelques informations importantes dues à l'Apôtre Paul — les trois premiers Evangiles. Tout le reste, tout ce que nous connaissons, en dehors de ces Evangiles, sur la vie et la prédication de Jésus, tiendrait aisément dans une page, tant le contenu en est restreint. En particulier le quatrième Evangile, qui n'est ni ne veut être

l'œuvre de l'Apôtre Jean, ne saurait être utilisé comme source historique, au sens que l'on donne ordinairement à ce terme. L'auteur a agi avec une liberté souveraine : il a transposé les évènements et les a éclairés d'un jour inattendu ; il a composé lui-même les discours et illustré de hautes pensées par des situations imaginaires. Aussi, bien que son œuvre ne soit pas complètement étrangère à une tradition réelle quoique difficilement reconnaissable, c'est à peine si l'on peut parfois la faire entrer en ligne de compte comme source de l'histoire de Jésus ; on ne peut lui emprunter que peu de chose, et avec précaution. Par contre, c'est un document de premier ordre sur ce que l'Evangile apportait comme vivante intuition de la personne de Jésus, comme lumière et comme chaleur d'âme.

Il y a soixante ans, David-Frédéric Strauss croyait avoir enlevé presque toute leur valeur historique aux trois premiers Evangiles eux-mêmes. Le labeur historique et critique de deux générations a réussi à la leur rendre dans une large mesure. Au reste ces Evangiles mêmes ne sont pas des œuvres d'histoire ; ils n'ont pas pour but de rapporter simplement les faits ; ce sont des livres destinés à l'évangélisation. Leur but est de faire naître la foi en la personne et la mission de Jésus-Christ, et c'est pour servir ce

dessein qu'ils rapportent ses discours ou ses actes, et qu'ils invoquent l'autorité de l'Ancien Testament. Ils ne sont cependant pas inutilisables comme sources historiques, en raison notamment du fait que ce dessein n'avait rien d'extérieur ni d'artificiel, mais coïncidait avec les intentions mêmes de Jésus. En dehors de cela, toutes les grandes tendances directrices que l'on a attribuées aux Evangélistes restent, somme toute, sans confirmation positive, malgré l'influence qu'ont pu exercer, dans le détail, quelques points de vue particuliers. Les Evangiles ne sont pas des « écrits de parti » ; d'autre part, on n'y sent pas encore la domination décisive de l'esprit grec. Ils appartiennent encore, pour l'essentiel de leur contenu, à l'époque primitive, judaïque, du Christianisme, à cette courte époque que nous pourrions appeler l'époque paléontologique. C'est un heureux accident, dont il faut savoir gré à l'histoire, que nous possédions encore des relations datant de cette époque, bien que la composition et la rédaction du premier et du troisième Evangile soient de seconde main. Le caractère absolument unique des Evangiles est aujourd'hui universellement reconnu par la critique. Avant tout, leur façon de raconter les distingue de toute la littérature postérieure. Quelques dizaines d'années plus tard, on ne pouvait déjà plus repro-

duire dans sa pureté cette forme d'exposition si simple et si impressive, ce genre littéraire créé tant par analogie avec les récits des Maîtres juifs, que pour la satisfaction des besoins catéchétiques. A peine entré dans le vaste champ du monde gréco-romain, l'Evangile s'appropriait les formes littéraires des Grecs, et le style des Evangiles apparaissait comme une chose étrangère mais sublime. La langue grecque n'est d'ailleurs que jetée en quelque sorte sur ces écrits comme un voile transparent, au travers duquel on retrouve sans peine la forme hébraïque ou araméenne de la pensée. Que nous soyons là — pour l'essentiel — en présence d'une tradition primitive, c'est incontestable

La forme même de cette tradition était d'une grande fermeté, dont témoigne le troisième Evangile. Ce livre a été écrit, vraisemblablement à l'époque de Domitien, par un Grec, et l'auteur montre dans le second livre de son œuvre, les Actes des Apôtres, — comme au reste dans la préface même du premier — que la langue littéraire de son peuple lui était familière, et qu'il était un excellent styliste. Mais dans la narration évangélique il n'a pas osé abandonner le type qu'il avait reçu de la tradition : langue, syntaxe, coloris, nombreux détails même, tout dans son récit rappelle minutieusement celui de Marc ou

de Matthieu ; seules les tournures et les expressions qui auraient pu trop aisément choquer le lecteur cultivé ont été discrètement corrigées. — Une chose encore mérite d'être relevée dans son Evangile : il assure, dans la préface, qu'il a « tout exactement recherché », et examiné de nombreuses relations. Or l'étude de ses sources nous amène à reconnaître qu'il s'en est tenu à deux documents principaux : l'Evangile de Marc, et une source qui se retrouve dans l'Evangile de Matthieu. Parmi la foule des écrits consultés, ce respectable historiographe a donc jugé ces deux-là les meilleurs ; c'est pour eux une précieuse garantie. L'historien n'a cru ni possible ni nécessaire de remplacer cette tradition par une autre.

Encore un point à noter : cette tradition est — sauf dans les récits de la Passion — presque exclusivement galiléenne. Une pareille donnée géographique de la tradition serait impossible si dans ce cadre ne s'était réellement déroulée la part essentielle de l'activité de Jésus ; car toute narration artificiellement agencée n'eût pas laissé de placer à Jérusalem le siège principal de son activité : tel le récit du quatrième Evangile. Le seul fait que nos trois premiers Evangiles ignorent presque complètement Jérusalem constitue déjà une présomption en leur faveur.

Au reste, si l'on veut appliquer à ces écrits la formule « concordance, inspiration, intégrité », ils laissent beaucoup à désirer, et même mesurés à une plus humaine mesure, ils présentent mainte imperfection. Sans doute on n'y trouve pas d'idées postérieures grossièrement introduites, et il ne faudra jamais oublier que le quatrième Evangile est seul à représenter des Grecs s'informant de Jésus ; mais dans les autres aussi on relève çà et là les traces de situations que l'Eglise primitive a connues, et d'expériences qu'elle a faites plus tard ; — bien que l'on ait aujourd'hui une tendance à user plus qu'il ne convient de ce mode d'interprétation. La conviction que l'histoire de Jésus était la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament, a aussi exercé sur la tradition une action perturbatrice. Enfin, dans plus d'un récit, l'élément merveilleux a été visiblement exagéré. Par contre, la prétention de Strauss, que les Evangiles renferment quantité d'éléments mythiques, ne s'est pas vérifiée, même en adoptant le concept très imprécis et très décevant du « mythe » que Strauss a mis en œuvre ; on n'en trouve guère de traces que dans l'histoire de l'enfance, et encore d'une façon sporadique. Toutes ces déformations n'atteignent pas le fond des récits ; bon nombre d'entre elles se corrigent aisément à l'observation, soit par voie de compa-

raison entre les Evangiles, soit par le simple bon sens et l'habitude des études historiques.

Mais le merveilleux ! tous ces récits de miracles ! Bien d'autres que Strauss se sont laissé épouvanter par eux, après lui, au point d'en prendre texte pou nier en bloc la crédibilité des Evangiles. Or la science historique a fait encore, pendant la dernière génération, ce grand progrès d'apprendre à traiter ces récits avec plus d'intelligence et de sympathie ; aussi peut-elle reconnaître une valeur documentaire appréciable, même aux relations de miracles. La position que la science historique adopte en présence de ces récits mérite de vous être indiquée brièvement avec quelque précision.

D'abord nous savons que les Evangiles datent d'une époque où l'on peut dire que le miracle était chose presque quotidienne. On se sentait, on se voyait entouré de miracles, — et non dans la seule sphère de la religion. Nous sommes habitués aujourd'hui — à part quelques spirites — à poser la question du miracle exclusivement sur le terrain religieux. Il en était tout autrement à cette époque ; les sources étaient nombreuses d'où jaillissait le miracle. Assurément on supposait bien à la base de chacun l'action de quelque divinité — le dieu fait le miracle —, mais on n'avait pas avec tous les

dieux des rapports religieux. De plus, le concept précis que nous lions au mot de « miracle » était alors encore inconnu ; il n'a pris corps qu'avec la connaissance des lois naturelles et de leur importance. Jusque-là il n'y avait aucune notion ferme de ce qui est possible ou impossible, de ce qui est règle ou exception. Là où l'obscurité règne sur cette question, bien plus, là où cette question n'est même pas encore posée avec quelque précision, il n'y a pas de miracle au sens strict du terme : une rupture de l'ordre naturel ne peut être ressentie par qui ne sait pas ce que c'est que l'ordre naturel. Ainsi les miracles ne pouvaient, en aucune manière, avoir pour les hommes de cette époque la signification qu'ils auraient pour nous s'il s'en produisait. A vrai dire, les miracles n'étaient pour eux que des évènements extraordinaires, et s'ils formaient un monde à part, on ne doutait pas un instant que cet autre monde n'exerçât sur le nôtre, par d'innombrables points de contact, une mystérieuse action. Les forces surnaturelles n'étaient pas au service des seuls messagers des dieux, mais magiciens et charlatans en disposaient également. Aussi la controverse touchant la valeur des « signes et miracles » n'avait-elle jamais de terme : tantôt on les estimait très haut, les

croyant liés à l'essence même de la religion, tantôt on en parlait avec dédain.

Nous savons en second lieu aujourd'hui, que l'on a attribué des miracles à des personnalités exceptionnelles, non pas seulement longtemps après leur mort, non pas des années après, mais tout de suite, quelquefois le lendemain même. Rejeter des documents comme complètement inutilisables, ou les reporter à une époque postérieure uniquement parce qu'ils contiennent des récits de miracles, est donc l'effet d'un préjugé.

Troisièmement, nous avons l'inébranlable conviction que tout ce qui arrive dans le temps et dans l'espace est soumis aux lois générales du mouvement, qu'il ne peut donc dans ce sens, comme rupture de l'ordre naturel, y avoir de miracles. Mais nous reconnaissons aussi que l'homme religieux — quand il est vraiment pénétré de religion, et ne se contente pas de croire à la religion d'autrui — a cette certitude, qu'il n'est pas emprisonné dans une nature aveugle et brutale, mais que cette nature sert des fins supérieures ; ou, en d'autres termes, qu'il existe une force intime et divine qui nous permet d'adopter en face d'elle une attitude telle que « toutes choses doivent concourir au bien ». Nous pouvons nous libérer de la puissance d'assujettissement de l'être périssable. Appliquez aux évènements

particuliers de la vie l'expérience que ces mots expriment, et elle fera toujours à nouveau l'impression d'un miracle ; elle est inséparable de toute religion supérieure, celle-ci s'écroulerait si elle venait à disparaître. Or cette expérience s'applique aussi bien à la vie de l'individu qu'à la marche générale de l'histoire humaine. Quelle doit donc être la rigidité et la clarté de la pensée chez un homme religieux qui veut, à côté de cette expérience, maintenir la notion de l'inébranlable fixité des lois naturelles dans l'espace et le temps ! Peut-on s'étonner que même de grands esprits ne puissent distinguer nettement les deux domaines ? Et comme nous vivons tous dans un monde non de concepts mais avant tout d'intuitions, comme nous ne parlons que par images, comment éviter que la réalité divine, la réalité libératrice, nous apparaisse sous la forme d'une énergie puissante, qui intervient dans l'ordre naturel, en interrompt ou en suspend le cours ?

Enfin, si l'ordre naturel est inviolable, il y en a pour bien longtemps encore avant que nous connaissions toutes les forces qui agissent en lui et se trouvent avec d'autres forces en réciprocité d'action. Notre connaissance des forces matérielles et du théâtre de leur action n'est elle-même pas sans lacunes ; combien moins encore notre connaissance des forces psychiques ! Nous

voyons qu'une volonté ferme et une foi profonde exercent leur action jusque sur la vie physique, et provoquent des phénomènes qui nous paraissent de véritables miracles. Qui donc a jusqu'ici fixé d'exactes limites au domaine du possible et du réel ? Personne ! Qui peut dire jusqu'où atteignent les influences de l'âme sur l'âme, et de l'âme sur le corps ? Personne ! Qui peut prétendre encore que tout ce qui se produit de surprenant dans ce domaine ne repose que sur l'illusion et l'erreur ? Des miracles ! assurément il ne s'en produit pas ; mais le merveilleux, l'inexplicable ne manquent pas ! Parce qu'aujourd'hui nous savons cela, nous sommes devenus plus prudents et plus réservés dans nos jugements sur les récits de miracles provenant de l'antiquité. Que la terre se soit jamais arrêtée dans sa course, qu'une ânesse ait parlé, qu'une tempête ait été apaisée par un mot, nous ne le croyons pas, et nous ne le croirons plus jamais ; mais que des paralytiques aient marché, que des aveugles aient vu, que des sourds aient entendu, nous ne le nierons pas sommairement comme s'il n'y avait là qu'une illusion.

Ces indications vous permettront de trouver vous-mêmes l'attitude à adopter devant les récits de miracles évangéliques, et d'en tirer les conséquences. Dans les cas particuliers, c'est-à-dire

dans l'application concrète aux récits de miracles, subsistera toujours une certaine incertitude. On peut, me semble-t-il, établir les divisions suivantes : 1° Récits de miracles provenant de l'exagération d'évènements naturels particulièrement impressifs ; 2° Récits provenant de discours ou de paraboles, ou de la projection dans le monde extérieur de faits intérieurs ; 3° Récits provenant de l'intérêt que l'on attachait à la réalisation des données de l'Ancien Testament ; 4° Guérisons surprenantes opérées par la puissance spirituelle de Jésus ; 5° Récits de provenance indéterminable. — Chose très remarquable, Jésus lui-même n'attribuait pas à ses miracles l'importance décisive que leur attribue déjà l'Evangéliste Marc et tous les autres après lui. N'a-t-il pas exprimé ses plaintes en même temps que ses reproches, en disant : « Si vous ne voyez des signes et des miracles, vous ne croyez pas ! » Celui qui a prononcé ces mots ne peut pas avoir pensé que la foi en ses miracles fût le vrai, ou même le seul chemin pour arriver à une juste appréciation de sa personne et de sa mission. Il faut même qu'il ait eu sur ce point une tout autre opinion que les Evangélistes. Un fait curieux, que ces mêmes Evangélistes nous rapportent sans en comprendre toute la portée, nous montre encore à un autre point de vue, avec

quelle prudence il faut accueillir ces récits de miracles, et dans quelle sphère il faut les placer : « Jésus, nous disent-ils, ne put faire là aucun miracle, car ils ne croyaient pas en lui. »

De tout cela il résulte que nous n'avons pas à nous retrancher derrière les récits de miracles pour échapper à l'Evangile. Malgré ces récits, et même en partie dans ces récits, nous nous trouvons en présence d'une réalité qui sollicite impérieusement notre collaboration. Etudiez-la, et ne vous laissez pas épouvanter par telle ou telle histoire de miracle, qui vous déroute ou vous rebute. Mettez tranquillement de côté ce qui vous est incompréhensible ; peut-être serez-vous obligé de lui refuser pour toujours votre attention ; peut-être au contraire cela prendra-t-il plus tard pour vous une signification inattendue. Permettez-moi de le redire une fois encore : ne vous laissez pas effrayer ! La question du miracle est chose relativement indifférente auprès de toutes les richesses qui se trouvent encore dans l'Evangile. Ce ne sont pas quelques miracles qui sont en jeu, mais la question décisive de savoir si nous sommes engagés sans espoir de secours dans les liens d'une impitoyable nécessité, ou s'il y a un Dieu qui règne, et dont la force, plus puissante que la nature, peut être appelée par la prière et saisie par la vie.

On sait que nos Evangiles ne nous donnent pas une histoire du développement de Jésus ; ils ne rendent compte que de son activité publique. Deux Evangiles, il est vrai, contiennent une préhistoire (histoire de l'enfance), mais nous pouvons passer sans nous y arrêter ; car alors même que son contenu serait plus digne de foi qu'il n'est en réalité, elle serait cependant à peu près sans importance pour le dessein que nous poursuivons. Les Evangélistes eux-mêmes n'y font d'ailleurs jamais, dans la suite, la moindre allusion, ni ne nous montrent Jésus invoquant ces antécédents. Au contraire ; ils racontent que la mère et les frères et sœurs de Jésus furent tout surpris de son entrée dans la vie publique, et ne surent rien y comprendre. Paul n'en dit rien non plus, en sorte que nous pouvons être certains que les récits de la naissance étaient inconnus de la tradition primitive.

Nous ne savons rien de l'histoire de Jésus pendant les trente premières années de sa vie. N'est-ce pas une terrible incertitude ? Que nous reste-t-il à faire, si nous sommes contraints de commencer notre exposé par cet aveu, que nous sommes hors d'état d'écrire une vie de Jésus ? Et comment écririons-nous l'histoire d'un homme dont le développement nous est totalement inconnu, et de la vie duquel nous ne connaissons

qu'une ou deux années ? Mais si nos sources sont visiblement insuffisantes pour écrire une « biographie », leur contenu est riche à d'autres égards, et leur silence même sur les trente premières années ne laisse pas d'être instructif. Nos documents sont riches, dis-je, parce qu'ils nous donnent des éclaircissements sur trois points importants : 1° *ils nous donnent une image parfaitement claire de la prédication de Jésus, aussi bien dans ses traits principaux que dans ses applications particulières ;* 2° *ils rapportent l'issue de sa vie, dans la consécration à son ministère ;* 3° *ils nous dépeignent l'impression qu'il a produite sur ses disciples, et que ceux-ci ont perpétuée.*

Ce sont là, en réalité, trois points importants ; ce sont même les trois points décisifs. Parce que nous voyons clair sur ces points, il est possible de tracer une image du caractère de Jésus ; ou, pour parler avec plus de modestie, ce n'est pas une tentative désespérée que de rechercher ce qu'il a voulu, ce qu'il a été, et ce qu'il est pour nous.

Quant à ces trente années de silence, nos Evangiles nous apprennent que Jésus n'a pas jugé utile de rien en faire connaître à ses disciples. Nous pouvons cependant apprendre sur ce sujet bien des choses par voie négative. D'abord il est très invraisemblable que Jésus soit

passé par des écoles de rabbins ; nulle part il ne parle en homme possédant une culture théologique livresque, ou connaissant les secrets de l'exégèse savante. Avec quelle netteté, au contraire, les épîtres de l'Apôtre Paul attestent sa présence aux pieds des professeurs de théologie ! Nous ne trouvons rien de semblable chez Jésus ; de là l'étonnement que l'on éprouvait à le voir entrer dans les écoles, et y enseigner. Il vivait dans les Saintes-Ecritures, et s'y mouvait à l'aise, mais non à la manière d'un docteur de profession.

Jésus ne peut non plus avoir eu aucun rapport avec les Esséniens, cet ordre si remarquable de moines Juifs. Si de semblables rapports avaient existé, Jésus eût été un de ces disciples qui témoignent de leur dépendance à l'égard de leurs maîtres, en prêchant et en faisant exactement le contraire de ce qu'ils ont appris auprès d'eux. Les Esséniens poussaient jusqu'à leur limite extrême les scrupules de pureté légale, et se tenaient strictement à l'écart, non seulement des impurs, mais aussi des croyants qui n'épousaient pas leurs étroitesses ; cela seul peut expliquer leur scrupuleux isolement, leur habitation dans des endroits déterminés, leurs multiples ablutions quotidiennes. Chez Jésus nous trouvons une façon d'agir diamétralement opposée : il recherche les

pécheurs et mange avec eux. Cette différence fondamentale suffirait à établir que son point de vue était très éloigné de celui des Esséniens. Fin et moyens, tout les sépare. Si, dans quelques préceptes particuliers donnés à ses disciples, Jésus semble se rencontrer avec eux, c'est par une coïncidence toute fortuite, car les mobiles étaient complètement différents.

De même, si tous les indices ne nous trompent, il n'y a eu, avant la période à nous connue de la vie de Jésus, ni crises violentes, ni tempêtes, ni rupture avec son passé. Jamais dans ses sentences ou ses discours, soit qu'il menace et châtie, soit qu'il attire et appelle affectueusement, soit qu'il parle de ses rapports avec le Père ou avec le monde, jamais on ne remarque les traces de ces bouleversements intérieurs maintenant apaisés, ou les cicatrices de ces terribles combats. Tout apparaît chez lui si simple, si naturel, que cela ne peut pas, semble-t-il, être autrement ; — telle la source jaillit des profondeurs de la terre, claire et libre. Que l'on nous montre à présent l'homme qui peut parler ainsi, à l'âge de trente ans, quand il a derrière lui d'âpres batailles, de ces batailles d'âmes dans lesquelles il a fini par brûler ce qu'il avait adoré, et par adorer ce qu'il avait brûlé ! Que l'on nous montre l'homme qui a rompu avec son passé, et qui,

appelant les autres à la repentance, peut ne jamais parler de sa propre repentance ! — Cette considération exclut la possibilité d'une vie passée au milieu des conflits intérieurs, bien qu'elle ait pu ne pas manquer d'agitations profondes, de tentations ou de doutes.

Enfin, il faut noter encore que la vie et les discours de Jésus ne dénotent aucun contact avec l'hellénisme. On aurait presque lieu d'en être surpris, car la Galilée était remplie de Grecs, et dans beaucoup de ses villes on parlait le grec, à peu près comme on parle aujourd'hui le suédois en Finlande. Il y avait là des docteurs et des philosophes grecs, et il est à peine concevable que Jésus ait absolument ignoré leur langue ; mais qu'il ait subi en quelque manière leur influence, que les idées de Platon ou du Portique lui soient parvenues, ne fût-ce que sous la forme de quelqu'un de leurs avatars populaires, il est absolument impossible de le prétendre. Assurément si l'individualisme religieux — Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu —, si le subjectivisme, si le sentiment de la pleine responsabilité de l'individu, si la séparation de la religion et de la politique, si tout cela est exclusivement grec, alors Jésus aussi est porté par le courant de la pensée grecque, alors lui aussi a respiré une atmosphère purement grecque, et s'est désal-

téré aux sources helléniques. Mais on ne saurait établir que ce courant se soit produit sur ce seul point, chez le seul peuple grec ; le contraire est bien plutôt visible : d'autres nations aussi se sont élevées jusqu'à ces idées, jusqu'à cet état d'esprit, — bien qu'à vrai dire ce progrès ne se soit généralement produit que lorsque Alexandre-le-Grand eut jeté bas les barrières et brisé les chaînes qui séparaient les peuples. Pour ces nations aussi, l'élément grec a certainement été, dans la plupart des cas, le facteur actif et libérateur ; mais je ne crois pas que le Psalmiste qui a dit : Seigneur que je te possède seulement, et je ne demande rien au ciel ni à la terre ! eût jamais entendu parler de Socrate ni de Platon.

Bref, bien des enseignements importants se dégagent et de ce silence sur les trente premières années de la vie de Jésus, et de tout ce que les Evangiles ne disent pas sur le temps de son activité.

La religion était sa vie, et la crainte de Dieu était l'atmosphère dans laquelle il se mouvait ; il rapportait à Dieu toute sa vie, sentiment et pensée ; et cependant il n'a pas parlé comme un sectaire ou un illuminé, qui n'aperçoit rien en dehors d'un unique point incandescent, et aux

yeux duquel disparaissent par conséquent et le monde et tout ce qu'il renferme. Il annonçait son message, et regardait dans le monde avec ce clair et vif regard qui se fixait autour de lui sur toutes les choses de la vie, grandes et petites. Il prêchait qu'il ne servirait à rien de gagner le monde si l'âme devait en souffrir, et pourtant il n'a cessé de ressentir pour tout ce qui vit une cordiale sympathie. Voilà ce qu'il y a de plus admirable et de plus grand ! Sa parole, ordinairement en forme de parabole ou de proverbe, passe par tous les degrés de la parole humaine, et toute l'échelle des sentiments. Il n'a dédaigné ni les tons les plus amers d'une accusation passionnée ou d'une juste colère, ni l'ironie elle-même ; mais ce ne pouvait être là que l'exception ; la note dominante est celle d'un recueillement silencieux, toujours égal à lui-même, toujours tendant au même but. Jamais il ne parle en extase, et le ton de l'excitation prophétique est rare chez lui. Chargé de la plus haute mission, il a toujours l'œil ouvert et l'oreille tendue à toutes les impressions de la vie qui l'entoure : quelle preuve de paix profonde et d'absolue certitude ! « Le deuil et les larmes, le rire et les jeux, la richesse et la pauvreté, la faim et la soif, la santé et la maladie, les jeux d'enfants et la politique, le travail fécond et la dissipation, le départ, l'auberge, le retour, le

mariage et l'enterrement, les palais des vivants et les tombeaux des morts, le semeur et le moissonneur dans les champs, le vigneron au milieu de ses ceps, les ouvriers inoccupés sur la place, le berger cherchant ses brebis dans les champs, le marchand en quête de perles à travers les mers ; et puis, au foyer, la femme s'occupant de sa farine, de son levain, ou de sa drachme perdue, la veuve se plaignant au juge inique, la nourriture terrestre, et comment elle passe, les rapports spirituels du maître et du disciple ; ici la pompe des rois et l'ambition des puissants, là l'innocence des petits enfants et le zèle des serviteurs, toutes ces images animent sa parole et la rendent accessible même à des esprits d'enfants ». Et tout cela ne signifie pas seulement qu'il parlait en images et en paraboles ; cela témoigne, au milieu de la plus violente tension, d'une paix intérieure et d'une gaieté d'âme telles qu'aucun prophète avant lui ne les a connues. Son regard se repose avec tendresse sur les fleurs, sur les enfants, sur les lys des champs — Salomon dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'eux —, sur les oiseaux du ciel et sur les moineaux des toits. Le supra-terrestre dans lequel il vit ne fait pas évanouir pour lui cette terre ; non, il rapporte tout en elle au Dieu qu'il connaît, il sait que tout est sous sa

protection et sous sa garde : Votre Père qui est aux cieux les nourrit. La parabole est sa forme favorite, et ce dont il fait le sujet de ses paraboles, insensiblement il se prend à s'y intéresser. Lui qui n'a pas un lieu où reposer sa tête, ne parle cependant pas comme un homme qui a rompu avec tout, comme un pénitent héroïque, comme un prophète en extase, mais comme un homme qui connaît la paix et le repos de l'âme, et qui peut les donner aux autres. Sa voix s'élève jusqu'aux notes les plus puissantes, il place l'homme en présence d'un implacable dilemme, il ne lui laisse aucune issue, — et puis, les idées les plus profondément troublantes lui apparaissent comme toutes simples et lumineuses, et il les exprime, en effet, avec une lumineuse simplicité, les revêtant du langage qu'une mère parle à son enfant.

(**Troisième Conférence**). — Nous avons parlé, dans la précédente conférence, de nos Evangiles et de leur silence sur le développement de Jésus, et nous y avons joint une brève caractéristique de sa prédication. Nous avons vu qu'il a parlé comme un prophète, et cependant autrement qu'un prophète. Ses paroles respirent la paix, la joie et la certitude. Il pousse au combat, à la décision — là où est ton trésor, là est ton

cœur —, et cependant tout se présente sous l'aspect tranquille et mesuré des paraboles : sous le soleil de Dieu, sous la rosée du ciel, tout doit croître et se développer jusqu'à la moisson. Il vivait dans la conscience continuelle de la proximité de Dieu ; sa nourriture était de faire la volonté de Dieu. Mais — et c'est là ce qui nous est apparu comme sa grandeur suprême, comme le sceau de sa liberté intérieure — il n'a pas parlé en pénitent héroïque ou en ascète qui a repoussé le monde loin de lui. Son regard se reposait avec tendresse sur toute chose, et il voyait la réalité qui se déroulait devant ses yeux telle qu'elle était en réalité, dans toute la bigarrure de ses couleurs changeantes. Il l'ennoblissait dans ses paraboles, et son regard pénétrait par delà les réalités terrestres, comme à travers un voile transparent sous lequel il reconnaissait partout la main du Dieu vivant.

Lorsque Jésus parut, un autre l'avait déjà devancé dans son labeur au sein du peuple Juif : Jean-Baptiste. Sur les rives du Jourdain était né en quelques mois un mouvement considérable, et tout différent de ces mouvements messianiques qui, depuis plusieurs générations déjà, étaient venus périodiquement tenir le peuple en haleine.

Sans doute le Baptiste lui aussi prêchait : « le Royaume de Dieu approche », et cela ne pouvait avoir pour lui qu'un sens : le jour du Seigneur, le jugement, la fin arrivent. Mais Jean n'annonçait pas ce jour du jugement comme le jour où Dieu manifesterait enfin sa justice contre les Gentils, et élèverait son peuple ; c'était au contraire à ce peuple même qu'il annonçait le jugement. « Qui vous a dit que vous échapperiez à la colère à venir ? Ne commencez pas à dire en vous-mêmes : nous avons Abraham pour père, car je vous dis que de ces pierres mêmes Dieu peut faire naître des enfants à Abraham. Déjà la cognée est à la racine des arbres. » Ainsi la question décisive lors du jugement n'est pas de savoir si l'on appartient à la postérité d'Abraham, mais si l'on pratique les œuvres de la justice. Et lui-même, le prédicateur, a commencé par la repentance et lui a consacré sa vie ; il se présente vêtu d'un habit de poil de chameau, et sa nourriture consiste en sauterelles et en miel sauvage. Mais sa tâche, ou tout au moins sa tâche essentielle, n'est pas de susciter des ascètes ; c'est au peuple tout entier qu'il s'adresse, au peuple qui vit, qui agit, qui travaille ; c'est lui qu'il appelle à la repentance. Il semble que ce soient de très simples vérités qu'il ait à lui dire : aux péagers il dit : « n'exigez rien de plus que ce qui est fixé » ; aux

gens d'armes : « ne faites tort ni violence à personne, et contentez-vous de votre solde ; » aux riches : « donnez de ce que vous avez à manger » ; à tous : « n'oubliez pas les pauvres ». Voilà la mise en action de la repentance à laquelle il appelait ; et elle implique le changement profond qu'il réclame. Il ne s'agit pas d'un acte unique : le baptême de la repentance ; il s'agit d'une vie dans la justice, en vue des rétributions et de la justice de Dieu. Les cérémonies, les sacrifices, les œuvres légales, Jean n'en parle pas, et il est visible qu'il n'y attache aucune importance ; seules sont décisives la disposition intime et la vie morale. C'est d'après cette mesure qu'au jour du jugement, jugera le Dieu d'Abraham.

Arrêtons-nous un instant ici, car des questions se posent, auxquelles on a souvent répondu, et qui cependant renaissent toujours. Il est clair que Jean-Baptiste a prêché la souveraineté de Dieu et de sa loi sainte ; il est clair aussi qu'il a dit à ses compatriotes : la chose essentielle, la seule chose décisive c'est la vie morale ; vous ne devez pas avoir de plus grand souci que celui de votre attitude intérieure et de votre activité morale : il est clair enfin qu'il n'y a rien de raffiné ou d'artificiel dans sa conception de la vie morale : sa morale est la morale vulgaire. C'est ici que se posent les questions auxquelles je faisais allusion plus haut.

D'abord : s'il s'agit d'une chose aussi simple que les droits éternels de la sainteté, pourquoi toute cette mise en scène du jugement qui approche, de la cognée mise à la racine des arbres, du feu prêt à dévorer, etc. ?

Ensuite : ce baptême de repentance au désert, cette prédication du jugement imminent, n'est-ce pas tout simplement le contre-coup ou le produit de la situation politique et sociale dans laquelle se trouvait alors le peuple ?

Enfin : qu'est-ce que cette prédication contenait donc de nouveau, qui n'eût déjà été exprimé dans le Judaïsme ?

Ces trois questions sont entre elles dans le rapport le plus étroit.

Voyons d'abord ce qui concerne toute cette mise en scène de drame et d'eschatologie : le Royaume de Dieu arrive, la fin du monde est proche, etc. — Toutes les fois qu'une parole sérieuse, jaillissant des profondeurs de l'expérience et de la vie, nous rappelle vers Dieu et vers la sainteté — que ce soit dans le sens de la rédemption ou dans celui du jugement —, nous voyons, pour autant que nous connaissons l'histoire, qu'elle prend invariablement cette forme : la fin est proche. Comment expliquer cela ? — La réponse n'est pas difficile. La religion n'est pas seulement la vie en Dieu et avec Dieu ; mais pré-

cisément parce qu'elle est cela, elle est en même temps la révélation du sens et de la portée de la vie. Quiconque vit dans sa lumière estime que sans elle on ne peut que chercher en vain ce sens, et que les individus ou les collectivités ne peuvent qu'errer sans but et courir aux abîmes. « Ils sont tous errants çà et là ; chacun suit son propre sentier ». Mais le prophète qui a pris conscience de son Dieu reconnaît avec terreur et avec angoisse cet égarement universel et cette universelle incurie. Il est le voyageur qui voit ses compagnons se hâter aveuglément vers l'abîme, et qui veut à tout prix les rappeler. C'est le moment suprême — on peut encore les avertir, on peut encore les supplier : détournez-vous ! mais peut-être déjà à l'heure prochaine tout sera-t-il perdu. C'est l'heure suprême ; c'est l'heure dernière ! tel est donc le cri dans lequel s'est exprimé l'énergique appel à la conversion chez tous les peuples et à toutes les époques auxquelles il a été donné de posséder un prophète. Le regard du prophète pénètre à travers l'histoire ; il voit la fin irrévocable, et il est pénétré d'un étonnement sans borne à la pensée que malgré tant d'incrédulité, d'aveuglement, de légèreté et d'indolence, tout ne s'est pas encore abîmé et anéanti depuis longtemps. Qu'il y ait encore un délai pendant lequel la conversion est possible, c'est là pour lui le

grand miracle, que nous devons à la seule longanimité de Dieu ; mais il est certain tout au moins que la fin ne saurait plus tarder longtemps. Ainsi, dans un rapport étroit avec tout grand mouvement de repentance, surgit à nouveau l'image de la fin prochaine. La forme qu'elle revêt dans le détail dépend des circonstances historiques, et n'a qu'une importance relative. Seules les religions abstraites, purs assemblages de concepts, ignorent cette vue sur la fin des choses, qui est au contraire le couronnement dernier sans lequel les religions positives ne sont pas concevables, et qui peut d'ailleurs se déployer avec un éclat toujours nouveau, ou demeurer au fond de l'âme comme une flamme discrète.

Abordons maintenant la deuxième question : la situation politique et sociale comme facteur du mouvement religieux. D'abord quelques mots pour nous orienter. Vous savez que les temps paisibles de la théocratie juive étaient depuis longtemps passés. Depuis deux siècles les catastrophes se succédaient sans interruption ; depuis les jours terribles d'Antiochus Epiphane, le peuple n'avait plus connu le repos. Le royaume des Macchabées s'était élevé ; les divisions intestines et l'ennemi du dehors n'avaient pas tardé à amener sa ruine. Les Romains s'étaient abattus sur le pays, et avaient posé leur main de fer sur toutes les espé-

rances. La tyrannie d'Hérode, le parvenu Iduméen, faisait au peuple une atmosphère irrespirable, et paralysait tous ses membres. A vues humaines, il n'y avait plus d'issue, plus de changement favorable à attendre dans cette situation ; les antiques, les glorieuses promesses semblaient devenues mensongères, — tout paraissait fini. Quoi de plus naturel, à une époque semblable, que de désespérer de tout ce qui est terrestre, et, acculé dans ce désespoir, de renoncer à ce qui passait jadis pour inséparable de la théocratie ! Quoi de plus naturel que de déclarer désormais sans valeur les couronnes de ce monde, puissance politique, gloire, richesse, activité du négoce ou des combats, et d'attendre en revanche du ciel un royaume tout nouveau, un royaume pour les pauvres, les opprimés et les débiles, couronnement de leurs douces et patientes vertus ! Et alors que, depuis des siècles déjà, le Dieu national d'Israël apparaissait sous un jour nouveau, alors qu'il avait brisé les armes des forts et raillé le service pompeux de ses prêtres, pour réclamer la pratique de la justice et de la miséricorde, — quelle tentation de le faire apparaître comme le Dieu qui se plait à laisser son peuple dans la misère pour apporter ensuite le salut à ces misérables ! Il est facile, en effet, de tracer en quelques traits l'image de la religion et des

espérances que devaient fatalement faire naître les circonstances de cette époque : religion de misère et de miséreux, qui se cramponne à l'attente d'une intervention miraculeuse de Dieu, et se complait, en attendant qu'elle se produise, à s'enfouir dans sa misère.

Mais, si évidente que soit l'action exercée sur la naissance et le développement de ces tendances par d'aussi effroyables circonstances, celles-ci ne sauraient suffire, tant s'en faut, à exliquer la prédication du Baptiste, tandis qu'il est aisé d'y découvrir l'origine des entreprises farouches des faux Messies, et de la politique des Pharisiens fanatiques. Elles expliquent bien que le détachement des choses terrestres se soit plus largement étendu, et que l'on ait levé les yeux vers Dieu — la détresse apprend à prier ; mais la détresse en elle-même ne fournit pas de force morale, *et cette force a été l'essentiel dans la prédication du Baptiste*. En faisant appel à elle, en faisant tout reposer sur les fondements de la moralité et de la responsabilité, il s'élevait bien au-dessus des débilités des « pauvres », et puisait à une source qui n'est pas du Temps mais de l'Eternité.

Il n'y a pas encore cent ans que Fichte, après les terribles désastres de notre patrie, prononçait ici même, à Berlin, ses célèbres Discours. Que

faisait-il par là ? D'abord, il plaçait en quelque sorte un miroir devant la nation, lui montrant ses péchés et leurs conséquences, la légèreté, l'impiété, la suffisance, l'aveuglement, la faiblesse. Que faisait-il ensuite ? Appelait-il ses concitoyens aux armes ? Mais ils étaient précisément incapables de porter ces armes que l'on venait de faire tomber de leurs mains sans force ! C'est à la repentance, au changement intérieur qu'il les appelait, à Dieu et par conséquent à la tension de toutes les forces morales, à la vérité et à l'Esprit, afin que l'Esprit vînt tout renouveler. Et sa puissante personnalité, soutenue par quelques amis dont l'âme était à l'unisson de la sienne, a produit la plus profonde impression. Il a su rouvrir les sources obstruées de notre force, parce qu'il connaissait les puissances d'où vient le secours, et parce qu'il avait bu lui-même de l'eau de la vie. Assurément la détresse du moment l'a instruit et l'a trempé, mais il serait absurde et ridicule de prétendre que, de cette détresse générale, les Discours de Fichte sont le produit : ils en sont précisément la négation. — C'est de la même façon qu'il faut juger de la prédication de Jean-Baptiste, et, laissez-moi le dire aussi, celle de Jésus lui-même. Qu'ils se soient adressés à ceux qui n'attendaient plus rien du monde ni de la politique — bien qu'en ce qui concerne le Bap-

tiste nous n'ayons aucun document direct sur ce sujet —, qu'ils n'aient rien voulu avoir de commun avec ces conducteurs de peuple qui menaient le peuple aux abîmes, qu'ils aient détourné, d'une façon générale, leurs regards des choses de la terre, les circonstances peuvent l'expliquer ; mais ce ne sont pas elles qui ont fourni le remède dont ils apportaient le secret. Appeler les hommes à la pratique de la morale commune, et tout attendre de sa mise en œuvre, cela ne devait-il pas sembler un moyen bien insuffisant pour une telle tentative ? D'où venait donc la force, la force invincible, qui pliait les âmes ? — Mais ceci nous amène à la troisième et dernière question que nous avons posée.

Qu'y avait-il de nouveau dans tout ce mouvement ? Etait-ce nouveau de rendre sa place dans la religion à la souveraineté de Dieu, à la souveraineté du Bon et du Saint, au détriment de tous les éléments étrangers ? Qu'est-ce donc que Jean, qu'est-ce donc que Jésus lui-même ont apporté de nouveau, qui n'eût été dès longtemps prêché ? — Messieurs, la question de « nouveauté » en religion, n'est pas de celles que posent les hommes de vie religieuse. Qu'est-ce qui pouvait encore être « nouveau », alors que l'humanité avait déjà vécu si longtemps avant Jésus, et acquis par l'expérience tant d'esprit et de connaissance ? Le

monothéisme était déjà en honneur depuis longtemps, et depuis longtemps déjà les quelques types possibles de la piété monothéiste s'étaient réalisés, ici ou là, dans des écoles entières, et même dans tout un peuple. Peut-on dépasser en puissance et en profondeur l'individualisme religieux du psalmiste s'écriant : « Seigneur, que je te possède, toi ! et je ne demande plus rien au ciel ni à la terre » ? Peut-on dépasser le mot de Michée : « Homme, il t'a été dit ce qui est bien, et ce que le Seigneur demande de toi : que tu gardes sa parole, que tu pratiques l'amour, et que tu sois humble devant ton Dieu » ? Des siècles s'étaient déjà écoulés, depuis que ces paroles avaient été prononcées. Ainsi des savants juifs, notamment, nous objectent souvent : « Que prétendez-vous avec votre Christ ? Il n'a rien apporté de nouveau ». Je réponds à cela avec Wellhausen : Assurément, ce que Jésus a prêché, ce que Jean déjà avait exprimé avant lui dans sa prédication de repentance, on pouvait le trouver aussi chez les prophètes, on pouvait même le trouver dans la tradition juive de son temps. Les Pharisiens eux-mêmes le possédaient, mais, hélas ! *ils possédaient encore beaucoup d'autres choses, à côté.* Tout cela était chez eux alourdi, troublé, émietté par mille choses qui lui faisaient perdre toute force et tout sérieux, mille choses

qu'ils tenaient aussi pour « religieuses », et même pour aussi importantes que la miséricorde ou la justice. Tout était chez eux sur un seul et même plan, tout était tissé dans une seule et vaste trame, où le Bien et la Sainteté n'étaient plus que des fils épars au milieu de toutes les choses terrestres. Et maintenant vous demandez encore : « Qu'y avait-il de nouveau ? » Dans une religion monothéiste, cette question n'est pas à sa place. Demandez plutôt : « Ce qui a été prêché là était-il *pur*, était-il *puissant* ? » Je réponds : Cherchez dans toute l'histoire religieuse du peuple d'Israël, cherchez même dans toute l'histoire humaine, un message sur Dieu et sur le Bien, aussi pur et aussi profond — car pureté et profondeur sont inséparables — que ce que vous entendez ou lisez ici ! La pure source de la sainteté était sans doute depuis longtemps ouverte, mais on avait amoncelé sur elle du sable et des décombres, et son eau était souillée. Que plus tard des rabbins et des théologiens aient distillé cette eau, cela ne change rien à l'affaire, même en supposant qu'ils aient réussi. Maintenant la source vive jaillissait, et se frayait un chemin nouveau à travers les immondices et les décombres, à travers ces mêmes décombres que prêtres et théologiens avaient amoncelées pour faire perdre à la religion son caractère sérieux, car dans l'histoire, com-

bien de fois la théologie n'a-t-elle été que le moyen d'évincer la religion ! — Et à côté de cela il y avait la puissance. Les docteurs Pharisiens avaient prêché que tout se résumait dans le commandement de l'amour de Dieu et du prochain ; ils avaient prononcé des paroles sublimes ; elles auraient pu tomber de la bouche même de Jésus. Mais quel résultat avaient-ils obtenu par là ? Ils avaient obtenu que le peuple, que leurs propres disciples les premiers, repoussent quiconque prenait au sérieux ces paroles ! Tout était resté sans force, et nuisible précisément parce que c'était sans force. Ce ne sont pas les mots qui importent, mais la puissance de la personnalité qui se trouve derrière eux. Or lui prêchait « avec puissance, non comme les Scribes et les Pharisiens ». Voilà l'impression que ses disciples ont gardée de lui. Ses paroles devinrent pour eux des « paroles de vie », des semences qui levèrent et portèrent du fruit, — et c'est là ce qu'il y eut de nouveau.

C'est une prédication semblable que Jean-Baptiste avait déjà inaugurée. Lui aussi s'était déjà indubitablement mis en opposition avec les conducteurs du peuple ; car un homme qui prêche : « convertissez-vous », et qui entend exclusivement diriger ainsi les hommes vers la repentance et l'action morale, entre toujours en

conflit avec les gardiens attitrés de la religion et de l'Eglise. Mais Jean n'a jamais été plus loin que la prédication de la repentance

Alors a paru Jésus. Il a commencé par accepter dans toute son ampleur et par confirmer la prédication du Baptiste ; il a rendu témoignage au prédicateur, et il n'y a même personne sur qui son témoignage ait été aussi explicite que sur Jean. Il a dit, en effet, que de tous ceux qui sont nés de femme, aucun n'a paru qui fût plus grand que lui. Il a toujours répété que son œuvre avait été commencée par le Baptiste, appelant celui-ci son précurseur. Enfin lui-même s'est fait baptiser par Jean, et a pris ainsi sa place dans le mouvement que celui-ci avait créé.

Mais il ne s'est pas tenu dans les limites de ce mouvement. Sans doute, lui aussi prêchait, lorsqu'il parut : « Repentez-vous, le Royaume de Dieu est proche », mais avec lui cette prédication devint un message de joie. Rien de plus certain que ceci dans les traditions qui le concernent : sa prédication était un « Evangile », elle fut reçue comme un message de joie et de bonheur. C'est donc à juste titre que l'Evangéliste Luc a placé en tête du récit de son action publique la parole du prophète Esaïe : « *L'Esprit du Seigneur est sur moi ; c'est pourquoi il m'a oint et m'a envoyé pour annoncer l'Evangile aux pauvres*,

pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour prêcher aux captifs la délivrance, aux aveugles le recouvrement de la vue, aux opprimés la libération, et pour publier l'année favorable du Seigneur. » Ou, dans le langage de Jésus lui-même : « *Venez à moi vous tous qui êtes fatigués et chargés, je vous soulagerai. Prenez sur vous mon joug, et apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes.* » Cette parole a dominé toute la prédication et l'activité de Jésus ; elle est le thème de tout ce qu'il a dit ou fait. Mais il est évident dès lors que cette prédication a laissé bien loin derrière elle le message de Jean-Baptiste. Celui-ci, bien qu'il fût déjà en opposition tacite avec prêtres et scribes, n'est pourtant jamais devenu le signal décisif de la contradiction. « Mourir et renaître », créer une humanité nouvelle en opposition avec l'ancienne, créer des hommes de Dieu, ce fut l'œuvre de Jésus-Christ seul. Il entra immédiatement en conflit avec les conducteurs officiels du peuple ; mais en eux c'était l'attitude de l'humanité vulgaire qu'il attaquait. Ils concevaient Dieu comme un despote qui veille au cérémonial de sa cour ; pour lui la présence de Dieu était l'atmosphère dans laquelle il vivait. Ils ne le voyaient que dans sa Loi dont ils avaient fait un labyrinthe semé de fondrières,

d'impasses et d'issues secrètes ; lui le voyait et le sentait partout. Ils possédaient de lui mille commandements, et croyaient pour cela le connaître ; lui ne possédait de lui qu'un seul commandement, et c'est pourquoi il le connaissait. Ils avaient fait de la religion un métier vulgaire — rien de plus odieux ! — lui prêchait le Dieu vivant et la noblesse de l'âme.

CHAPITRE PREMIER

LA PRÉDICATION DE JÉSUS DANS SES TRAITS ESSENTIELS

Si nous embrassons d'un coup d'œil la prédication de Jésus, nous pouvons en grouper les éléments en trois faisceaux. Chacun de ceux-ci étant composé de façon à renfermer *toute* la prédication, nous pouvons, de chacun des trois points de vue, en donner une exposition complète :

1° *Le Royaume de Dieu et sa venue ;*

2° *Dieu le Père et la valeur infinie de l'âme humaine ;*

3° *La justice supérieure et le commandement de l'amour.*

La grandeur et la puissance de la prédication de Jésus ont ici leur source : dans tant de simplicité unie à tant de richesse — tant de simplicité que chacune des grandes pensées qu'il apporte en épuise le contenu ; tant de richesse que chacune de ces pensées apparaît inépuisable,

et que sentences ou paraboles ont toujours quelque chose à nous apprendre. Mais il y a plus encore : — derrière chaque parole, il y a Lui. A travers les siècles, elles nous parlent avec toute la fraîcheur du présent. Ici se vérifie vraiment la parole profonde : « Parle, que je te voie ! »

Nous allons maintenant procéder comme suit : nous étudierons les trois groupes d'idées ci-dessus, et nous chercherons à coordonner les idées qui appartiennent à chacun d'eux ; ils renferment les traits essentiels de la prédication de Jésus. Nous essaierons ensuite de comprendre l'Evangile dans son application spéciale à quelques-unes des grandes questions de la vie.

I. — Le Royaume de Dieu et sa venue.

La prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu passe par toutes les expressions et toutes les formes ; depuis la prophétie, empruntant ses couleurs à l'Ancien Testament, pour annoncer le Jugement et l'instauration visible, dans l'avenir, de la puissance divine, jusqu'à l'idée d'une venue intérieure du Royaume, commençant dès aujourd'hui, et prenant son point de départ dans le message de Jésus. Sa prédication embrasse ces deux extrêmes, entre lesquels existent plusieurs

degrés ou nuances intermédiaires. A l'un des extrêmes, la venue du Royaume apparaît comme exclusivement à venir, et le Royaume lui-même comme une domination extérieure de Dieu ; à l'autre, il apparaît comme une réalité intime, déjà existante ; son avènement est chose d'aujourd'hui. Vous voyez donc que ni le concept de « Royaume de Dieu », ni la représentation de sa venue n'ont un sens unique et fixe. Jésus les a empruntés à la tradition religieuse de son peuple, dans laquelle ils étaient déjà au premier plan ; il a conservé diverses acceptions de cette idée qui avaient de la valeur parce qu'elles recouvraient de la vie, et en a ajouté de nouvelles. Il n'a éliminé que les espérances terrestres, politico-eudémonistes.

La pensée de Jésus, comme toute pensée sérieuse et profonde dans son peuple, était dominée par la grande opposition entre le Royaume de Dieu et le Royaume de ce monde dans lequel il voyait régner le mal et les méchants. Ce n'était pas une pâle image, un pur concept, c'était la plus vivante des intuitions, des sensations. De là pour lui la certitude que le royaume de ce monde devait être anéanti, devait sombrer. Or cela ne pouvait être que le résultat d'un combat ; combat et victoire se dressaient là, devant les yeux de son âme, avec une précision dramatique, en

grands traits bien nets, les mêmes traits qu'avait aperçus déjà le regard des prophètes A l'issue du drame, il se voyait lui-même assis à la droite de Dieu, et ses douze disciples sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. Tout cela se présentait ainsi à lui de façon visible, de façon conforme aux conceptions de son époque. Maintenant on peut raisonner — et beaucoup parmi nous le font en effet — comme si ces oppositions, ces images dramatiques si hautes en couleur, étaient la chose essentielle, et, dans la prédication de Jésus, la forme maîtresse à laquelle toutes les autres doivent être purement et simplement subordonnées. Celles-ci ne seraient que des variantes plus ou moins négligeables — peut-être même introduites par des rédacteurs postérieurs ; seule la forme dramatique de son attente aurait une valeur normative. Je ne saurais m'accommoder de ce point de vue. Dans tout autre cas semblable, on considérerait comme un non-sens de juger les personnalités hors ligne et qui font vraiment époque, en s'attachant avant tout à ce qu'elles ont eu de commun avec leurs contemporains, en laissant au contraire à l'arrière-plan ce qu'elles ont eu de personnel et de grand. Cette tendance à niveler le plus possible, et à effacer toute trace d'individualité peut provenir chez quelques-uns d'un amour

de la vérité très louable, bien que complètement dévoyé ; mais le plus souvent ce qui agit ici, c'est le désir, conscient ou non, de ne pas laisser toute sa valeur à ce qui est grand, et d'abaisser ce qui est sublime. Une chose est hors de doute : Jésus a simplement partagé avec ses contemporains la conception des deux Royaumes : royaume de Dieu et royaume du Diable, de leurs combats, et de la suprême lutte à venir, dans laquelle le Diable, chassé des cieux depuis longtemps, sera aussi vaincu sur la terre. Ce n'est pas Jésus qui a mis ces idées en avant, mais il a grandi au milieu d'elles, et il les a conservées. L'autre intuition, au contraire, d'après laquelle le Royaume de Dieu ne vient pas avec des signes extérieurs, mais est déjà présent, était vraiment son bien propre.

Pour nous, Messieurs, ce sont là des contraires difficiles à réunir dans notre pensée, et qui peuvent même paraître presque inconciliables ; d'une part, se représenter le Royaume de Dieu de façon si dramatique dans l'avenir, et d'autre part prêcher pourtant : « il est au milieu de vous », c'est la force de Dieu agissant en silence dans vos cœurs. Mais il faut faire sur ce point un effort de réflexion, pour nous reporter à ce moment de l'histoire, et nous comprendrons qu'avec d'autres traditions historiques et un mode de culture dif-

férent du nôtre, on ait pu n'apercevoir là aucune contradiction, et laisser ces deux conceptions subsister côte à côte. Je suppose que dans quelques centaines d'années on découvrira aussi, dans les systèmes que nous aurons laissés derrière nous, beaucoup de concepts contradictoires, et l'on s'étonnera que nous ayons pu nous en contenter. Sur plus d'un point on trouvera que, lorsque nous croyions être au cœur des choses, nous n'en avions que la rude et dure écorce, et on ne comprendra pas que nous ayons eu la vue si courte, et que nous n'ayons pas su saisir et distinguer nettement l'essentiel. Là même où nous ne voyons pas aujourd'hui le moindre motif de séparation, on saura porter le scalpel, et disséquer. Espérons que nous trouverons alors des juges indulgents, qui ne jugeront pas nos idées d'après ce que nous avons emprunté sans inventaire à la tradition et que nos forces ou notre compétence ne nous ont pas permis de contrôler, mais d'après ce qui a jailli des profondeurs de notre moi, d'après les points sur lesquels nous avons transformé ou amélioré les idées traditionnelles et les idées régnantes.

Assurément, la tâche de l'historien est difficile et pleine de responsabilités, lorsqu'il faut distinguer, dans la prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu, ce qui vient de la tradition et

ce qui vient de lui, ce qui est le cœur et ce qui est l'écorce. Jusqu'où faut-il aller ? Nous n'allons pourtant pas enlever à cete prédication sa forme et sa couleur originelles ; nous n'allons pas la transformer en un pâle schème de morale. Mais d'autre part, nous ne voulons pas non plus laisser perdre son originalité et sa puissance en la laissant, nous aussi, se fondre dans l'ensemble des conceptions courantes à son époque ! Déjà la façon dont Jésus a choisi dans le nombre de ces conceptions — il n'a pas négligé une seule de celles qui contenaient encore une étincelle de force morale ; il n'a pas adopté une seule de celles qui pouvaient fortifier les espérances égoïstes de son peuple — déjà, dis-je, ce choix nous indique que c'est à une source de connaissance autrement profonde qu'il puisait sa pensée et sa prédication. Mais nous possédons des témoignages bien plus décisifs. Si l'on veut savoir ce que signifient dans la prédication de Jésus le Royaume de Dieu, et la venue de ce Royaume, il faut lire et méditer ses paraboles. Alors on voit clairement de quoi il s'agit. Le Royaume de Dieu approche lorsqu'il vient vers les *individus*, lorsqu'il pénètre dans leurs âmes, lorsqu'eux-mêmes se saisissent de lui. Le Royaume de Dieu c'est la domination de Dieu — assurément ! mais c'est la domination du Dieu saint dans le cœur des individus, *c'est Dieu lui-*

même avec sa puissance. Tout ce qui était drame au sens extérieur, au sens politique du mot, a disparu, et tout le côté extérieur de l'espérance a sombré également. Prenez la parabole que vous voudrez, le Semeur, la perle de grand prix, le trésor dans le champ, — le sujet est toujours le même : le Royaume, c'est la parole de Dieu, c'est Dieu lui-même, et il ne s'agit ni d'anges ni de diables, ni de trônes ni de principautés, il s'agit de Dieu et de l'âme, de l'âme et de son Dieu.

(**Quatrième Conférence**). — Nous avons parlé, en terminant notre dernière conférence, de l'enseignement de Jésus en tant que prédication du Royaume de Dieu et de sa venue. Nous avons vu que cette prédication passait par toutes les expressions et toutes les formes, depuis l'annonce prophétique du Jour du Jugement, avec toutes les couleurs de l'Ancien Testament, jusqu'à l'idée d'une venue intérieure du Royaume, commençant dès à présent. Nous avons enfin essayé de montrer pourquoi cette dernière conception devait être préférée aux autres. Mais avant d'en aborder l'examen détaillé, je voudrais encore indiquer deux expressions qui tiennent le milieu entre les deux extrêmes : « jugement » et « Royaume intérieur ».

La première est celle-ci : le Royaume de Dieu représente la destruction du Royaume du Diable, et la victoire sur les Démons. Jusqu'à maintenant ils règnent ; ils ont pris possession des hommes et même des peuples, et les contraignent à faire leur volonté. Or, non seulement Jésus déclare qu'il est venu pour détruire les œuvres du Diable, mais encore il chasse en fait les démons et en délivre les hommes.

Permettez-moi ici une courte digression. Il n'y a rien, dans les Evangiles, qui soit plus étranger à notre cercle d'idées que les histoires de démons que nous y trouvons si fréquemment, et auxquelles les Evangélistes eux-mêmes semblent attacher tant de prix. Bien des gens parmi nous repoussent les Evangiles pour cette seule raison, qu'ils rapportent des choses aussi absurdes. Or il importe ici de savoir que des récits de tout point semblables se trouvent dans beaucoup d'écrits de ce temps, écrits grecs, romains et juifs. L'idée de la « possession » était partout une idée courante, et la science du temps englobait même sous ce terme un grand nombre de phénomènes morbides. Mais précisément parce que l'on expliquait ces phénomènes par le fait qu'une puissance spirituelle malfaisante aurait pris possession de l'homme, les maladies mentales prenaient les formes qu'elles auraient revêtues si un être étran-

ger avait réellement pénétré dans l'âme. Il n'y a là rien de paradoxal. Supposons un instant que notre science actuelle déclare qu'une grande partie des maladies nerveuses proviennent de possessions, et que les journaux répandent cette affirmation dans le peuple ; nous verrions bientôt reparaître des cas nombreux dans lesquels les personnes atteintes de maladies mentales paraîtraient et croiraient être saisies par un mauvais esprit. La théorie et la croyance exerceraient leur pouvoir de suggestion, et créeraient des « démoniaques » parmi les malades, exactement comme elles en ont créé pendant des centaines, pendant des milliers d'années. Il est donc anti-historique et absurde d'attribuer à l'Evangile et aux Evangiles une conception particulière, voire une « théorie » sur les démons et les démoniaques. Ils ne font que participer aux conceptions générales de leur époque. Aujourd'hui nous ne rencontrons plus que rarement ces formes de maladies mentales ; elles ne sont cependant pas tout à fait éteintes, et là où elles reparaissent, le meilleur moyen de les combattre est, aujourd'hui comme autrefois, la parole d'une puissante personnalité. Celle-ci peut menacer et contraindre « le diable », et guérir ainsi le malade. En Palestine, les démoniaques doivent avoir été particulièrement nombreux. Jésus reconnaissait en eux la puissance du

Mal et du Malin, et par sa merveilleuse puissance sur les âmes de ceux qui croyaient en lui, il chassait la maladie. Ceci nous conduit à notre seconde remarque.

Lorsque Jean-Baptiste, dans sa prison, fut assailli par des doutes, se demandant si Jésus était bien « celui qui doit venir », il envoya vers lui deux de ses disciples pour l'interroger lui-même. Rien de plus saisissant que cette question du Baptiste ; rien de plus sublime que la réponse du Maître ! Mais ce n'est pas la scène elle-même qui arrête ici notre réflexion. Quelle est la réponse de Jésus : « Allez et redites à Jean ce que vous voyez et entendez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont rendus nets et les sourds entendent, les morts ressuscitent et l'Evangile est annoncé aux pauvres ». Voilà la « venue du Royaume » ; ou plutôt le Royaume est déjà dans cette œuvre de salut. La souffrance, la misère, la maladie vaincues et écartées, telles sont les œuvres révélatrices qui doivent faire sentir à Jean qu'un jour nouveau s'est levé ! La guérison des possédés n'est qu'une partie de cette activité de salut, et c'est cette activité tout entière que Jésus désigne comme le but en même temps que le sceau de sa Mission. Ainsi c'est vers les misérables, les malades, les pauvres qu'il s'est tourné. mais sans rien avoir du moraliste, comme aussi

sans la moindre trace de fade sentimentalité. Il ne classe pas les maux en compartiments et en groupes, il ne s'attarde pas à demander si le malade « mérite » la guérison ; il est bien éloigné aussi de « sympathiser » avec la douleur ou avec la mort. Nulle part, il ne dit que la maladie soit chose saine, ou le mal chose bonne. Non ; — il appelle la maladie, maladie, et la santé, santé. Tout ce qui est souffrance, tout ce qui est mal, est pour lui chose redoutable, qui appartient au grand Royaume de Satan ; mais il sent en lui la force d'un Sauveur. Il sait qu'un pas en avant n'est possible que lorsque la faiblesse est vaincue, la maladie guérie.

Cependant nous n'avons pas encore prononcé le mot décisif. La venue du Royaume de Dieu est révélée par le fait que Jésus guérit ; elle est révélée surtout par le fait qu'il pardonne les péchés. Par là seulement nous arrivons tout à fait au concept du Royaume de Dieu comme force intérieure. Comme il appelle à lui les malades et les pauvres, il appelle aussi les pécheurs, et cet appel est le mot décisif. « Le Fils de l'homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu ». Maintenant seulement on voit que tout ce qui était extérieur ou exclusivement à venir se trouve éliminé : c'est l'individu qui est sauvé, non le peuple ou l'Etat ; ce sont *des hommes nouveaux* qui vont

naître, et le Royaume de Dieu est à la fois la force qui les anime et la fin à laquelle ils tendent. Ils cherchent le trésor caché dans le champ, et ils le trouvent ; ils vendent tout et achètent la perle de grand prix ; ils rebroussent chemin, et deviennent semblables à des enfants, et par cela même ils sont sauvés et deviennent des enfants de Dieu, des héros de Dieu.

Voilà de quel point de vue Jésus a pu parler du Royaume de Dieu dans lequel on pénètre par force, et d'autre part du Royaume de Dieu qui croît et porte du fruit aussi sûrement et aussi silencieusement qu'un grain de blé. Il est, de sa nature, une réalité spirituelle, une force qui pénètre dans l'âme, et ne peut être saisie que du dedans de l'âme. C'est ainsi que, de ce Royaume, bien qu'il soit aussi dans le ciel, et doive venir au jour du jugement de Dieu, on peut dire : « il n'est pas ici ou là, il est au dedans de vous. »

Cette conception du Royaume, d'après laquelle il s'est déjà réalisé, et se réalise par le fait de l'action salutaire de Jésus, n'a pas été conservée dans la suite par les disciples ; on continua bien plutôt à parler simplement du Royaume comme d'une chose à venir. Mais la *réalité* que ce mot désigne restait active ; on lui donna seulement un autre titre. Il en était de cette idée comme de celle du « Messie ». Nous verrons plus loin que, dans

les Eglises pagano-chrétiennes, personne pour ainsi dire ne pouvait se faire de Jésus une idée nette en apprenant simplement à le désigner par le nom de Messie. Mais la réalité subsistait néanmoins

Ce qui formait le cœur de la prédication du Royaume demeura identique. Trois idées sont ici en jeu : d'abord ce Royaume est quelque chose de surnaturel, un don d'En Haut, non un produit de la vie naturelle ; ensuite il est un bien purement religieux — la communion intérieure avec le Dieu vivant ; enfin il est l'expérience la plus importante, l'expérience décisive même dans la vie d'un homme, il pénètre et domine toute la sphère de son activité, parce que le péché est pardonné et la souffrance vaincue.

Ce Royaume qui vient vers les humbles, et en fait des hommes nouveaux et pleins de joie, donne seul à la vie un sens et une fin : c'est ce qu'ont éprouvé Jésus lui-même et ses disciples. La vie ne peut jamais trouver son sens que dans une réalité surnaturelle, car la fin de la vie naturelle, c'est la mort. Une vie vouée à la mort n'a pas de sens ; seuls des sophismes peuvent nous fermer les yeux sur ce fait. Mais ici le Royaume de Dieu, l'Eternité, a pénétré dans le Temps. « Voici, la Lumière éternelle se lève, donne au monde un éclat nouveau ». Voilà la prédication

de Jésus sur le Royaume de Dieu. On pourrait lui subordonner tout le reste de son message, et il est permis de concevoir toute sa « doctrine » comme une prédication du Royaume.

Nous aurons cependant une connaissance plus exacte de la prédication de Jésus, en même temps qu'une idée plus précise des biens qu'il a en vue, si nous envisageons maintenant la deuxième des rubriques sous lesquelles nous avons cru pouvoir grouper, dans notre précédente conférence, les traits essentiels de cette prédication.

II. — **Dieu le Père, et la valeur infinie de l'âme humaine.**

Nos habitudes modernes de pensée et de sentiment nous permettent de saisir tout de suite avec précision la pensée de Jésus du point de vue que déterminent ces idées : Dieu notre Père, et la valeur infinie de l'âme humaine. Ici s'expriment les notions que j'appellerai les principes *quiescents* de la prédication de Jésus ; principes générateurs de paix, dont l'idée de filialité divine forme le centre et l'unité. C'est par opposition aux principes impulsifs et émotifs que je les désigne sous le nom de *quiescents*, bien qu'ils soient précisément les dépositaires d'une énergie particulièrement puissante. Cependant, si l'on ramène

toute la prédication de Jésus à ces deux éléments, — Dieu conçu comme Père, et l'âme humaine à ce point ennoblie qu'elle devient capable de s'unir, et s'unit réellement à Lui — il devient manifeste que l'Evangile n'est pas à vrai dire une religion positive comme les autres, qu'il ne connaît ni légalisme ni particularisme, en sorte qu'*il est la religion elle-même*. Il plane au-dessus de toutes les oppositions et contradictions entre ce monde et l'au-delà, entre la raison et l'extase, entre l'activité et la vie contemplative, entre le judaïsme et l'hellénisme. Partout il demeure souverain, et il n'est pas d'élément terrestre qui l'embrasse tout entier, ni auquel il soit nécessairement lié.

Pour mieux saisir l'essence de la filialité divine d'après la pensée de Jésus, nous examinerons brièvement quatre de ses paroles ou groupes de paroles, à savoir : 1° l'Oraison dominicale ; 2° « ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, réjouissez-vous plutôt de ce que vos noms sont écrits dans le ciel » ; 3° « Ne vend-on pas deux passereaux pour un sou ? et cependant pas un d'eux ne tombe à terre sans la volonté de votre Père ; de même les cheveux de votre tête sont tous comptés » ; 4° enfin : « Que sert-il à un homme de gagner le monde, s'il perd son âme »

D'abord l'Oraison dominicale. Elle a été enseignée par Jésus à ses disciples, dans un moment particulièrement solennel. Ils lui avaient demandé de leur apprendre à prier, comme Jean l'avait enseigné à ses disciples ; Jésus répondit en prononçant le « Notre Père ». Les religions supérieures peuvent se juger d'après les prières qu'elles enseignent. Or la prière dont il s'agit ici a été prononcée par un homme qui a vaincu tout trouble intérieur, ou qui du moins le domine au moment où il se présente devant Dieu ; c'est là ce qu'éprouve tout homme dont l'âme ne reste pas inerte devant une telle prière. Déjà l'invocation : « Père ! » montre la sécurité de l'homme qui se sait appuyé sur Dieu, et exprime la certitude de l'exaucement. Il ne prie pas pour lancer tumultueusement des vœux vers le Ciel ou pour obtenir tel ou tel bien terrestre, mais il prie pour conserver la force qu'il possède déjà, et pour assurer l'unite avec Dieu dans laquelle il vit. Cette prière ne peut donc être prononcée que dans le recueillement le plus profond, et dans une concentration parfaite de tout l'esprit sur sa situation intérieure, sur sa situation devant Dieu. Toute autre prière auprès de celle-là est superficielle, car elle contient toujours quelque chose de particulier, ou est composée de telle sorte qu'elle ne peut manquer de mettre

l'imagination en mouvement. Celle-ci au contraire nous détache de toute chose, et nous conduit à des hauteurs où l'âme est seule avec son Dieu. Et cependant la terre ne disparaît pas ; toute la seconde partie de la prière se rapporte aux choses terrestres ; mais elle les considère à la lumière de l'éternité. En vain chercherait-on des demandes relatives à des grâces spéciales, à des biens particuliers, même de l'ordre spirituel. « Cela vous sera donné par surcroît. » Le nom de Dieu sanctifié, sa volonté faite, son règne établi, telles sont les idées éternelles, les éléments fixes qui dominent même les choses de la terre, excluant toute pensée égoïste ou étroite, et ne laissant subsister que quatre choses pour lesquelles il vaille la peine de prier : le pain quotidien, la faute quotidienne, la tentation quotidienne, et le mal dans notre vie. Il n'y a rien dans les Evangiles qui nous dise plus sûrement que l'Oraison dominicale, ce qu'est l'Evangile et quelle mentalité ou quelles dispositions il fait naître. Aussi doit-on la remettre sous les yeux de tous ceux qui veulent rabaisser l'Evangile, en ne lui reconnaissant qu'une signification ascétique, extatique ou d'ordre exclusivement social. Dans cette prière, l'Evangile se révèle au contraire comme la filialité divine embrassant toute la vie, comme une communion intime avec la

volonté de Dieu et son Royaume, et comme la joyeuse certitude d'être en possession de biens éternels, en même temps qu'à l'abri du mal.

La seconde parole : — « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, réjouissez-vous plutôt de ce que vos noms sont écrits dans le ciel », — met en relief avec une puissance particulière cette idée que la conscience d'être appuyé sur Dieu est, dans cette religion, la chose essentielle. Même les grandes actions, même les œuvres qui sont accomplies par la force de cette religion, ne valent pas l'humble et fière assurance d'être placé, pour le temps et pour l'éternité, sous la paternelle protection de Dieu. Bien plus, — l'authenticité, la réalité même de l'expérience religieuse ne doivent se mesurer ni à la puissance du sentiment, ni aux actes visibles, mais à la joie et à la paix épandues sur l'âme qui peut dire : « Mon Père ».

La portée que Jésus a donnée à cette idée de la paternelle providence de Dieu, est indiquée par la troisième parole : « ne vend-on pas deux passereaux pour un sou ? et cependant pas un d'entre eux ne tombe à terre sans la volonté de votre Père. Pour vous, les cheveux même de votre tête sont tous comptés ». Aussi loin que s'étend la peur, aussi loin que s'étend la vie, — la vie jusqu'en ses moindres manifestations dans la nature,

— aussi loin doit s'étendre à son tour la confiance. Dieu est là, il règne ! Ces paroles sur les moineaux des toits ou les fleurs des champs, Jésus les a dites à ses disciples pour leur enlever la peur devant le mal et l'épouvante devant la mort ; ils apprendront à reconnaître la main du Dieu vivant partout dans la vie, et jusque dans la mort.

Enfin — cette parole maintenant ne nous surprendra plus — il a donné la plus haute expression de la valeur humaine en disant : « Que servirait-il à un homme de gagner le monde, s'il perdait son âme ? » Celui qui a le droit de dire « Mon Père » à l'Etre qui gouverne le ciel et la terre, se trouve, par cela seul, élevé lui-même au-dessus du ciel et de la terre, et possède une valeur supérieure à tout le système du monde. Mais cette glorieuse assurance nous est donnée sous la forme d'un grave avertissement. Recevoir, c'est aussi devoir. — Quelle différence avec l'enseignement des Grecs sur ce point ! Assurément Platon avait déjà chanté le noble poème de l'Esprit, il l'avait distingué de tout le monde des phénomènes, il avait proclamé son origine éternelle. Mais il parlait de l'Esprit comme faculté de connaître, il l'opposait à la matière inerte et aveugle, et sa prédication était pour les sages. Jésus-Christ crie à toutes les pauvres âmes, il crie à tous ceux qui ont visage humain : vous

êtes les enfants du Dieu vivant, et non seulement vous valez mieux que beaucoup de passereaux, mais vous valez mieux que le monde ! — Je lisais récemment cette pensée, que la valeur du vrai grand homme consiste en ceci qu'il augmente la valeur totale de l'humanité. C'est là, en effet, la plus haute signification des grands hommes : l'humanité, dans l'effort par lequel elle émerge des mornes abîmes de la nature, leur doit une augmentation, c'est-à-dire une meilleure mise en œuvre de sa valeur. Mais, le premier, Jésus-Christ a mis en évidence le prix de chaque âme individuelle, et personne ne peut plus ramener ces âmes à leur ancienne misère. Vis-à-vis de sa personne, on peut adopter l'attitude que l'on voudra, mais nul ne peut se refuser à reconnaître que lui seul, dans l'histoire, a conduit l'humanité vers ces cimes.

Cette appréciation de Jésus sur la valeur de l'âme humaine repose sur un renversement de l'échelle des valeurs. A qui se vante de ses biens, il crie : « Insensé ! » A tous, il représente que « seul celui qui perd sa vie la trouvera », et il peut même dire : « seul celui qui hait son âme la sauvera. » Tel est, dans l'échelle des valeurs, le renversement que plusieurs avant lui avaient pressenti, dont ils avaient entrevu la vérité comme à travers un voile, dont ils avaient éprouvé par

avance, — bienheureux mystère ! — la force rédemptrice. Le premier il l'a exprimé avec calme, avec simplicité, avec certitude, comme si c'était une de ces vérités dont on a coutume de dire qu'il n'y a qu'à étendre la main pour les cueillir. C'est là, du reste, le sceau de son originalité : il exprime les pensées les plus profondes et les plus décisives avec une simplicité parfaite, comme s'il ne pouvait en être autrement, comme s'il disait des choses évidentes par elles-mêmes, comme s'il ne faisait que rappeler ce que chacun sait, parce que chacun le retrouve vivant au fond de son âme.

Tout l'Evangile s'exprime dans cette suite d'idées : Dieu le Père, la Providence, la filialité, la valeur infinie de l'âme humaine. Or il nous faut comprendre combien tout cela est paradoxal, et que, pour la première fois, se révèle ici ce que l'on peut appeler le parodoxe religieux. Le fait religieux en effet — et non seulement les religions positives —, apparaît toujours comme paradoxal à qui le juge à la mesure de l'expérience sensible ou des sciences exactes. On introduit ici, en effet, et l'on déclare essentiel un élément qui échappe complètement aux sens, et constitue un défi à l'ordre de choses existant. Cependant toutes les autres religions ont, de manière ou d'autre, quelque compromission avec le

monde, en sorte qu'elles sont toujours, par quelque point, accessibles à l'évidence sensible, ou si l'on veut, qu'elles sont apparentées, par leur matière même, à l'état spirituel d'une époque déterminée. Mais que peut-on concevoir de moins accessible à l'évidence sensible que ces paroles : les cheveux de votre tête sont comptés ; vous avez une valeur supra-terrestre ; vous pouvez vous remettre entre les mains d'un Etre que personne n'a vu. Ou bien ce sont là des paroles vides de sens, ou bien la religion atteint ici son point culminant ; elle n'est plus maintenant un simple épiphénomène, un coefficient de l'existence sensible, ou une transfiguration de certaines parties de cette existence, mais elle se présente avec la prétention souveraine d'être la première et la seule à révéler le fond dernier et le sens de la vie ; elle s'assujettit tout l'ensemble divers du monde des phénomènes, et se rit de lui quand il prétend être le seul réel. Elle n'apporte qu'une seule expérience, mais elle fait naître d'elle tout un monde nouveau : c'est l'entrée en scène des réalités éternelles ; tout ce qui est du temps est réduit au rôle de moyen, et c'est à l'ordre des choses éternelles que l'homme appartient. Telle est, dans tous les cas, la façon de penser de Jésus ; l'atténuer de quelque manière que ce soit, c'est déjà la ruiner. En étendant sans

réserve aucune l'idée de la Providence sur le monde et sur l'humanité, en faisant plonger les racines de cette dernière jusque dans l'éternité, en prêchant la filialité divine à la fois comme un don et comme un devoir, il a puissamment relié tous les tâtonnements et balbutiements de l'humanité religieuse, et leur a donné un couronnement. Disons-le encore une fois, vis-à-vis de lui, vis-à-vis de son message, on peut adopter l'attitude que l'on voudra, mais une chose est certaine : à dater de ce jour, la valeur de notre race s'est trouvée accrue ; la vie humaine, nos semblables nous sont devenus plus précieux. Le vrai respect de l'Homme est, consciemment ou non, la reconnaissance pratique de Dieu comme Père.

III. — La justice supérieure et le commandement de l'amour.

Nous abordons ici le troisième cycle d'idées dont nous avons parlé, et dans lequel il est possible d'enfermer tout l'Evangile ; on peut, sans rien lui faire perdre de sa valeur, l'exposer comme une prédication éthique. Jésus trouvait déjà dans son peuple une morale riche et profonde. Il n'est pas juste de juger la morale pharisienne, uniquement d'après la casuistique

ou les puérilités auxquelles elle a donné naissance. Assurément en se confondant avec le culte et en se pétrifiant en un rituel, la morale de la sainteté avait produit... tout le contraire de la sainteté, mais pourtant, tout n'était pas encore durci et mort, et il restait dans les profondeurs du système quelque chose de vivant. A ceux qui l'interrogeaient, Jésus pouvait répondre : « Vous avez la Loi, observez-la ; vous savez parfaitement ce que vous avez à faire ; le sommaire de la loi est, comme vous le dites vous-mêmes, l'amour de Dieu et du prochain ». Il est cependant possible d'exprimer l'Evangile de Jésus en un cycle d'idées morales lui appartenant en propre. Une quadruple explication mettra ce fait en lumière.

D'abord, Jésus trancha nettement les liens qui unissaient la morale avec le culte extérieur et les pratiques religieuses. Il ne voulait absolument plus entendre parler de la recherche intéressée et égoïste des « bonnes œuvres », poursuivie concurremment avec l'exercice d'un culte tout rituel. Il n'a qu'ironie et indignation pour ceux qui laissent leur prochain, voire leurs parents dans la misère, mais portent, par contre, leurs présents au Temple. Sur ce point, il ne connaît pas de compromis. La charité, la miséricorde a sa fin en elle-même, elle est découronnée, elle est profanée

si elle doit être autre chose que le service du prochain.

Deuxièmement, dans les questions morales il remonte toujours à la source, c'est-à-dire à l'intention. De ce point de vue seulement on peut comprendre ce qu'il appelle « justice supérieure ». La justice « supérieure » est celle qui subsiste encore lorsqu'on jette la sonde au fond du cœur. Ceci encore semble être chose très simple, évidente par elle-même ! Et pourtant Jésus a donné à cette vérité la forme tranchante que l'on sait : « Il a été dit aux anciens..... mais moi je vous dis. » Ainsi c'était pourtant quelque chose de nouveau ! Ainsi il savait que cela n'avait jamais été exprimé avec autant de logique et de souveraineté. Ce sujet occupe dans le Sermon sur la Montagne une large place ; Jésus y passe en revue, l'une après l'autre, toutes les formes principales des relations humaines et du péché humain, pour mettre partout à nu *l'intention*, pour juger les œuvres d'après elle, et pour décider d'après elle entre l'enfer et le ciel.

Troisièmement, tout ce qu'il a dégagé de la traditionnelle compromission avec les éléments intéressés ou ritualistes, tout ce dont il a reconnu le caractère moral, il le ramène à une seule racine, à un seul motif : l'amour. Il n'en connaît point d'autre, et l'amour lui-même est un,

qu'il se manifeste comme amour du prochain, du Samaritain, ou de l'ennemi. Il doit remplir toute l'âme ; il est ce qui reste quand l'âme meurt à elle-même. Dans ce sens, l'amour est déjà la nouvelle vie. Mais il s'agit toujours de l'amour qui se met au service d'autrui ; dans cette fonction seule, il témoigne de sa réalité et de sa vie.

Quatrièmement enfin, nous avons vu que Jésus a dégagé l'élément moral de tout alliage étranger, même des liens qui l'unissaient à la religion courante. Déclarer qu'il s'agit dans l'Evangile de morale pure et simple, ce n'est donc pas se méprendre. Et cependant, il y a un point — unique, mais décisif — par où Jésus relie la religion et la morale. Ce point, il n'est pas aisé de le saisir, car c'est plutôt affaire d'impression ; cependant nous trouvons dans les béatitudes le mot qui le désigne peut-être le plus exactement : *l'humilité*. De l'humilité et de l'amour, Jésus fait une seule et même chose ; l'humilité n'est pas une vertu spéciale, elle est une simple réceptivité, l'expression de notre indigence intérieure, l'aspiration vers la grâce et le pardon de Dieu, en un mot, l'état d'une âme ouverte à Dieu. Cette humilité, la seule forme de l'amour divin dont nous soyons capables, Jésus pense que c'est l'attitude constante du juste — songez à la parabole du Pharisien et

du péager —, et la source ou le germe de tout bien. « Remets-nous nos dettes comme nous remettons à ceux qui nous doivent », c'est la prière de l'humilité et de l'amour tout à la fois. Ainsi l'amour du prochain, lui aussi, trouve ici son origine ; les pauvres en esprit, ceux qui ont faim et soif, sont aussi les pacifiques et les miséricordieux.

C'est dans ce sens que Jésus a relié morale et religion, dans ce sens que l'on peut appeler la religion l'âme de la morale, et la morale le corps de la religion. De ce point de vue on comprend comment Jésus a pu rapprocher jusqu'à les identifier l'amour de Dieu et l'amour du prochain, car l'amour du prochain est sur terrre la seule manifestation de l'amour pour Dieu agissant dans l'humilité.

En exprimant dans ces quatre idées principales sa prédication sur la justice supérieure et le commandement nouveau de l'amour, Jésus a tracé le cycle de la vie morale comme personne avant lui ne l'avait encore fait. Et lorsque sa pensée menace de s'obscurcir à nos yeux, il faut toujours nous plonger à nouveau dans la méditation des béatitudes : elles contiennent sa morale et sa religion, unies dans leur racine, et libérées de tout élément extérieur ou particulariste.

(**Cinquième Conférence**). — A la fin de la précédente conférence, je vous ai renvoyé aux béatitudes, et j'ai indiqué brièvement qu'elles forment un exposé particulièrement impressif de la religion de Jésus. Je voudrais vous rappeler un autre passage, qui montre que Jésus a vu dans l'exercice de l'amour du prochain et de la miséricorde, l'authentique mise en œuvre de la religion. Dans un de ses derniers discours, il a parlé du jugement, et l'a présenté sous la forme d'une comparaison, celle du berger qui sépare les brebis et les boucs ; or la seule question qui serve de base à cette distinction, est celle de la miséricorde. La question est posée sous cette forme : les hommes lui ont-ils donné à manger, lui ont-ils donné à boire, lui ont-ils rendu visite *à Lui*, *Dieu* ; c'est dire qu'elle est posée comme une question *religieuse ;* l'apparence paradoxale qu'elle revêt ainsi est ensuite dissipée par la phrase : « Ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ». On ne saurait représenter plus clairement que dans l'esprit de Jésus la miséricorde est la chose décisive, et que la disposition d'âme qu'elle révèle est la garantie d'une bonne attitude *religieuse*. Pourquoi ? — Parce qu'en exerçant cette vertu, l'homme se montre un imitateur de Dieu : « Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux ». Quiconque

exerce la miséricorde, exerce le droit souverain de Dieu, car la justice de Dieu ne s'accomplit pas d'après la règle : « œil pour œil et dent pour dent », mais demeure sous l'inspiration de sa miséricorde.

Arrêtons-nous un instant ici : ce fut un progrès immense dans l'histoire religieuse de l'humanité, ce fut comme une nouvelle création religieuse, lorsque l'idée de la justice et du Dieu juste prit corps, et transforma la religion traditionnelle, d'une part en Grèce, avec des poètes et des penseurs, d'autre part en Palestine, avec les prophètes. Les dieux s'élevèrent à un degré supérieur de moralité ; le Jéhovah combatif et capricieux devint un Etre saint, à la justice duquel on pouvait s'en remettre avec confiance, bien qu'avec crainte et tremblement. Les deux grands domaines, jusque-là séparés, de la religion et de la morale se rapprochèrent étroitement, car la divinité devint sainte et juste. — Ce qui s'est développé là, c'est *notre* histoire, car il n'y aurait pas eu à vrai dire « d'humanité », il n'y aurait pas eu « d'histoire universelle » au sens supérieur de ces mots, sans cette évolution décisive. Sa conséquence immédiate peut se résumer dans cette maxime : « ce que vous ne voulez pas que les hommes vous fassent, ne le leur faites pas non plus. » Si pâle et si pauvre que puisse paraître

cette règle, elle contient néanmoins une force moralisatrice immense, lorsqu'on l'applique à toutes les relations humaines, et qu'on l'observe sérieusement.

Mais elle ne nous livre pas encore le mot décisif. Le dernier progrès possible et nécessaire ne fut accompli — encore une création religieuse ! — que lorsque la justice dut s'incliner devant la miséricorde, et que la place d'honneur appartint à l'idée de la fraternité et du sacrifice au service du prochain. Ici encore, la maxime peut paraître pâle — « ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le leur aussi » —, et cependant, bien comprise, elle conduit sur les plus hauts sommets de l'idéal, elle nous révèle une nouvelle façon de sentir, une nouvelle façon de juger notre propre vie. Elle est dans un rapport immédiat avec cette pensée que « celui qui perd sa vie la retrouvera », et par là, avec le renversement de l'échelle des valeurs, engendré par la certitude que la vie véritable n'est pas liée à l'heure si brève du temps présent, et ne dépend pas de l'existence sensible.

J'espère avoir montré ici, quoique brièvement, que dans le cycle des pensées de Jésus que nous avons désigné par ces mots : « la justice supérieure et le commandement nouveau de l'amour », se trouve aussi renfermée la totalité de son ensei-

gnement. En réalité ces trois cercles que nous avons distingués : — Le Royaume de Dieu ; Dieu le Père et la valeur infinie de l'âme humaine ; la justice supérieure se manifestant par la charité — ces trois cercles, dis-je, coïncident, car le Royaume de Dieu n'est autre chose, en dernière analyse, que le trésor que l'âme possède en Dieu, le Dieu éternel et miséricordieux. De ce point de vue on peut en quelques traits esquisser tout le développement des réalités — espérance, foi et amour — que la chrétienté a saisies dans la parole de Jésus, et qu'elle veut conserver.

CHAPITRE II.

LES PRINCIPALES APPLICATIONS DE L'ÉVANGILE

Poursuivons maintenant. Après avoir fixé les traits essentiels de la prédication de Jésus, nous essaierons, dans notre second chapitre, de traiter *des principales applications particulières de l'Evangile.* Nous relèverons six points — nous poserons six questions, les plus importantes en elles-mêmes, et dont on a d'ailleurs à toutes les époques senti et connu la gravité. Que si, au cours de l'histoire de l'Eglise, l'une ou l'autre de ces questions a pu passer au second plan pour quelques années, elle s'est pourtant toujours posée à nouveau, et même avec un redoublement d'insistance.

1° L'Evangile et le monde, ou la question de l'ascétisme.

2° L'Evangile et la misère, ou la question sociale.

3° L'Evangile et le droit, ou la question des institutions temporelles.

4° L'Evangile et le travail, ou la question de la civilisation.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

5° L'Evangile et le Fils de Dieu, ou la question christologique.

6° L'Evangile et la doctrine, ou la question des symboles.

J'espère pouvoir exposer — brièvement il est vrai — les applications principales de la prédication de Jésus, en traitant ces six questions, dont les quatre premières forment un tout, tandis que les deux autres restent indépendantes.

I. — L'Evangile et le monde, ou la question de l'ascétisme.

Une opinion très répandue, qui règne en maîtresse dans les Eglises catholiques, et que partagent aujourd'hui beaucoup de protestants, représente l'Evangile comme étant, dans son fond dernier et dans ses préceptes essentiels, strictement monacal et ascétique. Les uns publient cette... découverte avec force approbations et admirations ; ils l'exagèrent même jusqu'à prétendre que c'est dans ce caractère que gît, comme pour le Bouddhisme, toute la valeur et la signification du christianisme originel. Les autres accentuent ces doctrines ascétiques de l'Evangile pour établir par là son incompatibilité avec les principes de la morale moderne, et l'impossibilité d'utiliser une semblable religion. Les Eglises catholiques donnent

à ce problème une solution assez particulière, expédient vraiment désespéré : elles reconnaissent, nous l'avons vu, le caractère ascétique de l'Evangile, et enseignent par conséquent que la vraie vie chrétienne ne trouve son expression que dans le monachisme — c'est la *vita religiosa* — ; mais elles accordent qu'il existe un christianisme « inférieur », sans ascétisme, qui est encore « suffisant ». Cette étrange concession ne nous arrêtera pas plus longtemps : prétendre que les moines seuls peuvent suivre entièrement Jésus, c'est pure doctrine catholique. Celle-ci a trouvé un allié dans un grand philosophe — plus grand écrivain encore — de ce siècle : Schopenhauer apprécie le christianisme pour autant qu'il le voit capable de produire de grands ascètes comme S. Antoine ou S. François. Tout le reste de la prédication chrétienne lui paraît impraticable ou choquant. Bien plus profond dans ses vues que Schopenhauer, Tolstoï à son tour a relevé les tendances ascétiques et monacales de l'Evangile, et a concentré sur elles l'attention, avec une intensité de sentiment et une puissance de langage saisissantes ; et l'on ne saurait méconnaître que l'idéal ascétique qu'il emprunte à l'Evangile est plein de chaleur et de force, et qu'il implique le service du prochain ; mais pour lui, l'essentiel est toujours de renoncer au monde. Des milliers de nos « intellec-

tuels » se laissent prendre et émouvoir à ses récits, mais au tréfonds de leur âme ils sont bien tranquilles et enchantés que l'Evangile ne soit autre chose qu'une prédication de renoncement au monde, car ils savent désormais de science certaine qu'il ne les concerne pas. Ils sont convaincus en effet, à juste titre, que ce monde leur a été donné pour qu'ils se développent dans le cadre de ses biens et de ses lois, et si le christianisme demande autre chose, il montre par là qu'il est contre nature. S'il ne sait assigner aucun but à cette vie, s'il rejette tout dans un autre monde, s'il déclare sans valeur tous les biens de cette terre, s'il conduit exclusivement au renoncement et à la vie contemplative, il choque tous les hommes d'action, et même en définitive tous les esprits sincères, car ceux-ci sont convaincus que nos facultés nous ont été données pour que nous en usions, et que nous sommes sur la terre pour la cultiver et pour régner sur elle.

Mais l'Evangile n'est-il pas reellement une prédication de renoncement au monde ? On invoque des passages bien connus, qui ne paraissent pas susceptibles d'une autre interprétation : « Si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi ; si ta main est pour toi une occasion de chute, coupe-là » ; ou la réponse au jeune homme riche : « Va, vends ce que tu as et

donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel » ; ou le mot relatif à ceux qui se sont mutilés en vue du Royaume de Dieu ; ou la parole : « Si quelqu'un vient vers moi et ne hait pas père, mère, femme, enfants, frères, sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple ». D'après ces paroles et quelques autres, il semble établi que l'Evangile a une tendance nettement ascétique et monacale. Mais j'opposerai à cette thèse trois considérations, qui conduisent à une conclusion opposée. La première est empruntée à la manière dont Jésus s'est présenté au monde, à sa conduite et à ses préceptes ; la seconde est basée sur l'impression que ses disciples ont gardée de lui et ont reproduite dans leur propre vie ; la troisième enfin a son point de départ dans ce que nous avons dit déjà des traits essentiels de l'Evangile.

1° Nous trouvons à ce sujet dans nos Evangiles une parole très remarquable de Jésus : « Jean, dit-il, est venu, ne mangeant ni ne buvant, et ils disent : C'est un possédé ! Le fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et ils disent : c'est un mangeur et un buveur ! » Ainsi parmi les mille noms dérisoires dont on l'affublait, se trouvaient aussi ceux de mangeur et de buveur. Il résulte évidemment de là que par sa tenue et par tout son genre de vie, il faisait une tout autre impression

que le prédicateur de repentance qui baptisait au bord du Jourdain. Il semble n'avoir eu aucune prévention contre les objets de l'habituelle inimitié des ascètes. Nous le voyons dans les maisons des riches et des pauvres, à des repas, chez des femmes, parmi des enfants, et même, d'après la tradition, à un repas de noces. Il permet qu'on lui lave les pieds et lui oigne la tête. Bien plus, il aime à venir chez Marthe et Marie, et ne leur demande pas d'abandonner leur maison. A-t-il la joie de trouver chez quelqu'un une foi profonde, il le laisse conserver néanmoins sa profession et son genre de vie ; nous ne voyons pas qu'il lui dise : abandonne tout, et suis-moi ! Visiblement il croit possible et même utile que ces hommes vivent, avec leur foi, là où Dieu les a placés. Le cercle de ses disciples n'est pas limité aux quelques personnes qu'il a appelées à le suivre directement. Il trouve partout des enfants de Dieu, et sa plus haute joie est de les découvrir dans l'obscurité où ils se cachent, et de pouvoir leur adresser une parole de vie. Ses disciples eux-mêmes n'ont pas été organisés par lui comme un ordre de moines, et il ne leur a donné aucun précepte sur ce qu'ils ont à faire ou à éviter dans la vie de chaque jour. Quiconque lit l'Evangile sans parti pris et sans minutie ridicule, doit reconnaître que ce libre et vivant esprit ne s'est pas courbé sous le

joug de l'ascétisme, et que, par conséquent, les paroles qui semblent indiquer cette tendance ne doivent pas être interprétées d'une façon trop rigoureuse ou trop générale, mais à la lumière de plus larges ensembles ou d'un point de vue plus élevé.

2° Il est certain que les disciples de Jésus n'ont pas vu dans leur Maître un ascète, ennemi du monde. Nous verrons plus tard quels sacrifices ils ont faits pour l'Evangile, et dans quel sens ils ont renoncé au monde ; — mais évidemment ce ne sont pas des exercices ascétiques qu'ils ont mis au premier plan ; ils ont maintenu la règle que l'ouvrier a droit à son salaire, et ils ne se sont pas séparés de leurs femmes. Nous apprenons incidemment que Pierre était accompagné de sa femme dans ses voyages missionnaires. Si nous laissons de côté le récit relatif à la tentative faite dans l'église de Jérusalem pour établir une sorte de communisme — et nous avons le droit de laisser ce récit de côté, car il est d'une autorité contestable, et la tentative elle-même n'a aucun caractère ascétique —, nous ne trouvons rien au siècle apostolique qui révèle une communauté à principes monastiques ; par contre, nous voyons partout régner la conviction que l'on doit être chrétien dans sa profession, à sa place, et dans la situation où l'on se trouve. Quelle direction différente a pris, dès le début, l'évolution du Bouddhisme !

3° Et ceci est décisif — : je vous rappelle ce que nous disions au sujet des idées directrices de Jésus. Dans le cycle formé par la confiance en Dieu, l'humilité, le pardon des péchés et l'amour du prochain, on ne saurait introduire aucune maxime étrangère, surtout aucune maxime légale, et la nature même des réalités spirituelles qu'il embrasse indique dans quel sens « le monde » s'oppose au Royaume de Dieu. A des paroles comme celles-ci : « ne vous mettez point en souci », « soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux », vouloir ajouter des principes d'ascétisme avec la prétention de leur donner une égale valeur, c'est montrer qu'on ne comprend ni le sens ni la portée de ces paroles, c'est avoir perdu, ou n'avoir pas encore acquis le sens de cette union avec Dieu qui laisse bien loin derrière elle toutes les questions d'ascétisme et de rapports avec le monde.

Ces raisons nous obligent à écarter la conception qui fait de l'Evangile une prédication de renoncement au monde.

Mais Jésus parle de trois ennemis, et l'attitude qu'il prescrit en face d'eux n'est pas celle de l'abstention ; il ordonne plutôt *de les anéantir*. Ces trois ennemis sont *Mammon*, les *soucis*, et l'*égoïsme*. Remarquez-le bien, il n'est pas question ici de fuir ou de s'abstenir, il est question de lutter, de lutter jusqu'à l'anéantissement de

l'ennemi ; ces puissances de ténèbres doivent être renversées. Par *Mammon* il entend l'argent et les biens de ce monde au sens le plus large du terme, argent et biens qui veulent faire de nous leurs esclaves, et des autres nos esclaves, car l'argent est « de la violence en lingots ». C'est pour cela que Jésus parle de cet ennemi comme d'une personne, comme s'il s'agissait d'un soldat en armes, d'un roi, du Diable en personne. C'est à propos de lui qu'il a dit : « Vous ne pouvez servir deux maîtres ». Pour peu qu'un objet quelconque des domaines de Mammon paraisse à un homme assez précieux pour qu'il y attache son cœur, qu'il tremble de le perdre, qu'il ne soit pas prêt à le sacrifier de bon cœur, cet homme-là est déjà enchaîné. C'est pourquoi le chrétien, lorsqu'il sent sur lui ce danger, ne doit pas pactiser, mais combattre, et non seulement combattre, mais abattre Mammon. Certainement, si Jésus prêchait aujourd'hui parmi nous, il ne formulerait pas de maximes générales, il ne crierait pas à tout le monde : « Abandonnez vos biens », mais il y en a des milliers parmi nous auxquels il parlerait ainsi, et quand nous voyons qu'il s'en trouve si peu qui croient devoir s'appliquer à eux-mêmes la parole de Jésus, il y a là, certes, de quoi nous faire réfléchir.

Le second ennemi est représenté par *les soucis*. Au premier abord il peut nous sembler étrange

que Jésus les traite comme d'aussi terribles adversaires. Pour lui, c'est là affaire de « païens ». Il est vrai que lui-même nous a appris dans l'Oraison dominicale à dire : « donne-nous chaque jour notre pain quotidien » ; mais il n'appelle pas « souci » cette prière faite avec assurance ; il veut parler de ces soucis qui font de nous les esclaves craintifs de l'heure et des choses, de ces soucis qui amènent peu à peu notre déchéance. Ils sont à ses yeux un attentat contre le Dieu qui nourrit les moineaux sur les toits ; ils ruinent nos rapports profonds avec le Père céleste, et ils anéantissent, avec la confiance filiale, notre être intérieur. Sur ce point, comme en ce qui concerne Mammon, il faut reconnaître que nous n'avons ni la profondeur de sentiment ni le sérieux nécessaires pour faire droit dans toute sa rigueur à la prédication de Jésus. On peut, il est vrai, demander qui a raison — lui, avec son impitoyable : « ne vous mettez point en souci », ou nous avec toutes nos atténuations — ; mais il y a une chose du moins que nous sentons bien, c'est qu'un homme n'est vraiment libre, fort et invincible, que lorsqu'il a mis de côté tous ses soucis, et tout fondé sur Dieu seul. Que n'accomplirions-nous pas, et quelle puissance n'aurions-nous pas, si nous n'avions pas de soucis !

Enfin l'*égoïsme* ! C'est le renoncement, non l'ascétisme, que Jésus réclame ici ; le renoncement

poussé jusqu'à l'abnégation absolue. « Si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le ; si ta main est pour toi une occasion de chute, coupe-la ». Dès qu'un penchant matériel devient en toi trop puissant, en sorte que tu t'abaisses, ou que tu trouves dans ton plaisir un maître nouveau, tu dois l'anéantir, — non parce que la mutilation est agréable à Dieu, mais parce que tu n'as pas d'autre moyen de conserver la meilleure partie de toi-même. Cette parole est dure. On ne lui donne pas satisfaction par un renoncement global, comme celui que pratiquent les moines — et après lequel tout peut rester comme précédemment —, mais seulement par la lutte, et par un renoncement appliqué avec décision au point décisif.

En face de tous ces ennemis, Mammon, les soucis, et l'égoïsme, c'est au renoncement à soi-même qu'il faut recourir ; et par là se trouve déterminée l'attitude de Jésus en face de l'ascétisme. Celui-ci pose en principe que tous les biens terrestres sont sans valeur *en eux-mêmes*. Si l'on pouvait tirer de l'Evangile une théorie sur ce sujet, ce n'est pas à cette doctrine que l'on aboutirait, car « la terre appartient au Seigneur, avec tout ce qu'elle renferme ». Mais d'après l'Evangile, la question qu'il faut poser est celle-ci : fortune, honneurs, parents, amis, peuvent-ils être *pour moi* un bien, ou faut-il les écarter ? Si quelques paroles de Jésus ont pris

dans la tradition, et peut-être même dans sa propre bouche, une allure générale, il faut en limiter l'application d'après l'ensemble des discours. Un saint examen de nous-mêmes,une sérieuse vigilance, et l'anéantissement de l'adversaire,voilà ce que demande l'Evangile. Mais une chose est hors de doute,c'est qu'il réclame le renoncement et l'abnégation dans une mesure beaucoup plus grande que nous ne voulons bien l'admettre aujourd'hui.

En résumé, l'Evangile n'est pas ascétique au sens originel de ce terme, car il est un message de confiance en Dieu, d'humilité, de pardon des péchés et de miséricorde ; à cette hauteur là rien autre n'atteint, dans ce cycle rien autre ne pénètre. De plus, les biens de cette terre ne viennent pas du Diable, mais de Dieu : « Votre Père céleste sait que vous en avez besoin ; il revêt les lys des champs, et nourrit les oiseaux du ciel ». L'ascétisme n'a pas à vrai dire sa place dans l'Evangile ; celui-ci demande une lutte, la lutte contre Mammon, les soucis et l'égoïsme, et il demande et suscite *l'amour qui sert et qui se sacrifie*. Cette lutte et cet amour sont l'ascétisme au sens chrétien, et c'est méconnaître l'Evangile de Jésus que de lui en imposer un autre. C'est méconnaître son élévation et sa profondeur, car il y a une chose qui est plus grave que le fait de « livrer son corps pour être brûlé ou de distribuer ses biens aux pauvres », c'est le renoncement et l'amour.

II. — L'Evangile et la misère, ou la question sociale

Cette seconde application de l'Evangile est étroitement liée à la précédente ; et sur ce point aussi, nous trouvons parmi nos contemporains des points de vue différents, ou, pour mieux dire, deux points de vue opposés. Les uns nous disent que l'Evangile a été essentiellement un grand message social adressé aux pauvres, et que tout le reste en lui est secondaire — vêtements imposés à la pensée par les circonstances, vieilles traditions, ou déformations dues aux premières générations. Jésus aurait été un grand réformateur social, qui aurait voulu retirer les classes inférieures de la profonde misère où elles croupissaient, et il aurait proposé un programme social comportant l'égalité de tous les hommes, leur affranchissement de la misère économique, et leur libération de l'oppression et de la souffrance. C'est comme cela seulement, ajoute-t-on, qu'il est possible de le comprendre, et c'est cela qu'il a été — ou peut-être faudrait-il dire : nous ne sommes capables de le comprendre que comme cela, c'est donc cela qu'il a été. Depuis quelques années, on écrit dans ce sens des brochures et des livres sur l'Evangile : exposés pleins

d'excellentes intentions, et tendant à défendre ou à recommander Jésus-Christ de ce point de vue. — Mais parmi ceux qui tiennent l'Evangile pour un message essentiellement social, il s'en trouve aussi qui tirent la conclusion opposée. En cherchant à prouver que tout, dans la prédication de Jésus, vise à une transformation économique, ils dénoncent l'Evangile comme un programme absolument utopique et inapplicable : Jésus a promené sur le monde un regard plein de douceur, mais aussi de faiblesse ; émergeant du fond des basses classes, victimes de l'oppression, il partageait la méfiance des petites gens contre les grands et les riches, avait horreur de tout trafic ou commerce rémunérateur, méconnaissait la nécessité du capital, et, conformément à ces principes, arrêtait ainsi son programme : étendre sur le monde — qu'il confondait avec la Palestine — une universelle pauvreté, afin d'édifier, en opposition avec la misère terrestre, son « Royaume des Cieux » ; programme irréalisable en soi, et qui répugne à toute nature énergique. Tel est à peu près le jugement que porte sur l'Evangile une autre partie de ceux qui l'identifient avec une message social.

En face de ce groupe, où l'on part de considérations identiques pour aboutir à des jugements contraires, s'en trouve un autre, sur lequel

l'Evangile produit une impression diamétralement opposée. On nous déclare ici que, pour trouver dans l'Evangile les marques d'un intérêt direct dont Jésus aurait témoigné devant les situations économiques ou sociales de son époque, bien plus, pour y trouver même un intérêt de principe pour les questions sociales en général, il faut que le lecteur l'y mette lui-même, car l'Evangile n'a absolument rien à voir avec les questions économiques. Jésus, nous dit-on, a bien emprunté à ce domaine des images et des comparaisons, de même il a personnellement accueilli avec cordialité les malheureux, les pauvres et les malades, mais dans sa prédication purement religieuse et dans son œuvre de salut, il n'a jamais eu en vue l'amélioration de la situation matérielle de ces hommes ; c'est rabaisser au niveau du monde son but et ses intentions que de leur assigner une application sociale. Beaucoup même parmi nous le tiennent pour un conservateur — à leur image — qui aurait respecté comme « voulue de Dieu » toute l'organisation et toutes les distinctions sociales de son époque.

Vous le voyez, on entend ici des voix bien différentes, et les divers points de vue sont soutenus avec zèle et ténacité. Si nous voulons maintenant trouver le point de vue qui correspond exactement aux faits, il nous faut commencer par une courte remarque historique.

La situation sociale, telle qu'elle était à l'époque de Jésus-Christ et assez longtemps déjà avant lui, en Palestine, ne nous est pas complètement connue ; nous pouvons cependant en fixer quelques traits essentiels, et notamment deux points :

1° Les classes dirigeantes, auxquelles appartenaient les Pharisiens d'abord, puis les prêtres — ceux-ci plus ou moins alliés avec les Maîtres du monde — avaient le cœur médiocrement accessible à la pitié pour le pauvre peuple. Leur attitude n'a sans doute pas été beaucoup plus mauvaise que celle des hommes appartenant à ces classes dans tous les temps et chez tous les peuples ; mais elle était mauvaise, et il faut ajouter que l'intérêt porté au culte et à la « justice » rituelle reléguait encore au second plan la sympathie pour les pauvres et la miséricorde. L'oppression et la tyrannie exercées par les riches étaient devenues depuis longtemps le thème constant et inépuisable des psalmistes, et de tous ceux dont la sensibilité était particulièrement vive.

2° Parmi ce peuple opprimé et malheureux, dans ce monde de souffrance et de détresse, parmi ces hommes innombrables pour lesquels le mot de « misère » n'était souvent qu'un autre nom pour désigner la vie, — souffrir et vivre, c'était tout un — dans ce peuple, nous le savons

de source certaine, il y avait des groupes qui s'attachaient avec une ferveur et une espérance inlassables aux promesses et aux consolations de leur Dieu, attendant dans l'humilité et dans la patience le jour où viendrait leur salut. Trop pauvres souvent pour pouvoir se procurer même les moindres des sacrements et des avantages rituels de la religion, opprimés, repoussés, injustement molestés, ils ne pouvaient lever les yeux jusqu'au Temple ; mais ils regardaient au Dieu d'Israël, et d'ardentes prières montaient vers lui : « Sentinelle, la nuit est-elle bientôt passée ? » Telle était leur âme, ouverte à l'action de Dieu, et prête à la recevoir ; et dans plus d'un psaume, comme dans les productions analogues de la littérature juive postérieure, cette expression « les pauvres », désigne précisément ces âmes ouvertes à Dieu, qui attendaient la consolation d'Israël. Jésus a trouvé cet usage établi, et s'y est conformé. Lors donc que nous trouvons dans les Evangiles ce mot « les pauvres », nous ne pouvons songer purement et simplement aux pauvres au sens matériel du mot. En fait, la pauvreté matérielle coïncidait le plus souvent à cette époque avec l'humilité religieuse et la droiture (par opposition aux « œuvres » orgueilleuses des Pharisiens, et à la routine de leur « Justice »). La situation se présentant de la sorte, il est évident

que nous ne pouvons transporter sans réserves, dans cette époque, nos catégories actuelles de *pauvres* et de *riches*. — Nous ne devons pas oublier cependant qu'en règle générale le mot de pauvres impliquait aussi à cette époque la misère matérielle. Nous aurons donc à rechercher dans notre prochaine conférence dans quel sens il faut opérer ces distinctions, en d'autres termes s'il nous est possible de trouver le sens des paroles de Jésus, malgré la difficulté particulière que présente ce concept de « pauvreté ». Nous pouvons cependant espérer par avance que nous n'aurons pas à rester sur ce point dans l'obscurité, car ce que nous avons dit des traits essentiels de l'Evangile éclairera d'une vive lumière tout le champ de cette question.

(**Sixième Conférence**). — J'ai indiqué à la fin de la précédente conférence le problème que pose l'usage fait dans l'Evangile de l'expression : « les pauvres ». En règle générale, les pauvres que Jésus a en vue sont en même temps les âmes ouvertes à Dieu, et par conséquent ce qu'il en dit ne saurait être appliqué sans plus à tous les pauvres en général. Il faut donc retirer de l'ensemble qui nous occupe en ce moment toutes les paroles de Jésus qui se rapportent manifestement à la pauvreté « en esprit ». Telle est par exemple

la première béatitude, que l'on préfère la rédaction de Luc ou celle de Matthieu, car les béatitudes qui suivent attestent évidemment que Jésus songeait à la pauvreté qui s'accompagne des dispositions spirituelles correspondantes. Mais nous n'avons pas le temps de passer en revue chacune de ses paroles ; il nous suffira de fixer, par quelques remarques essentielles, les points les plus importants :

1° Jésus a considéré la possession des biens de ce monde comme un grave danger pour l'âme, car elle endurcit le cœur, l'étouffe sous le poids des soucis terrestres, et l'égare dans les voies d'une existence confortable et vulgaire. Un riche entrera difficilement au Royaume des cieux.

2° La théorie d'après laquelle Jésus aurait en quelque sorte désiré une extension universelle du paupérisme et de la misère, pour superposer ensuite à cette lamentable situation son royaume céleste, — théorie que l'on retrouve sous mainte forme — est fausse. C'est le contraire qui est vrai. Jésus appelle la misère, misère, et le mal, mal. Bien loin de les favoriser, il a déployé l'activité la plus vivante et la plus puissante pour les combattre et les éliminer. Dans ce sens aussi toute son activité fait de lui un Sauveur, c'est-à-dire un adversaire de la souffrance et de la misère. Il est même permis de juger qu'il a

exagéré l'action déprimante de la misère et de la pauvreté, et qu'il a assigné une place trop importante dans l'ensemble de la vie morale aux forces qui doivent remédier à ces situations : la pitié et la miséricorde. Et même à vrai dire, cela non plus ne serait pas juste, car il connaît une puissance qu'il tient pour encore pire que la misère ou la pauvreté : le péché ; et il sait une force plus puissamment libératrice que la pitié : le pardon. Ses paroles et sa vie ne laissent aucun doute à cet égard. Une chose est donc certaine : jamais, nulle part, Jésus n'a voulu conserver la pauvreté ou la misère ; il les a combattues au contraire, et a ordonné de les combattre. Les chrétiens qui sont venus, au cours de l'histoire de l'Eglise, prôner la mendicité, recommander un universel paupérisme, ou qui ont amoureusement coquetté avec la pauvreté et la misère, ne sauraient à bon droit se réclamer de lui. Sans doute, il a ordonné à ceux qui veulent consacrer toute leur vie à la prédication de l'Evangile et au service de la Parole, de se défaire de toute propriété, et par conséquent de tous les biens de cette terre ; mais cela il ne l'exige pas de tout le monde, il le considère plutôt comme une vocation spéciale, et un don particulier. Et ceux même dont il l'exige, il ne les réduit pas pour cela à la mendicité ; ils doivent au contraire avoir toute

confiance : ils trouveront leur pain et leur nourriture. Un mot de Jésus, que les Evangiles ont fortuitement laissé tomber, mais que l'Apôtre Paul nous a conservé, nous permet de comprendre comment il entendait la chose. Paul écrit (I Cor. IX) : « Le Seigneur a ordonné que ceux qui prêchent l'Evangile vivent de l'Evangile ». Il exigeait donc des serviteurs de la Parole, c'est-à-dire des missionnaires, le dépouillement ; mais il n'entendait pas par là qu'ils dussent mendier. Cette dernière interprétation est une erreur franciscaine, assez naturelle peut-être, mais pourtant étrangère à la pensée de Jésus.

Permettez-moi ici une courte digression. Ceux qui sont devenus évangélistes de profession dans les Eglises chrétiennes, ou serviteurs de la Parole dans les paroisses, n'ont en général pas cru nécessaire de se conformer à cette invitation du Maître relativement au dépouillement des biens matériels. Tant qu'il s'agit de prêtres ou de pasteurs, et non de missionnaires, on peut objecter, avec quelque raison, que cet ordre ne s'adresse pas à eux, car il concerne ceux qui ont pour vocation de *répandre* l'Evangile. On peut dire également que les préceptes du Seigneur, en dehors du commandement de l'amour, ne doivent pas être transformés en ordres impératifs, sans quoi l'on porte atteinte à la liberté chrétienne, et

l'on enlève à la religion chrétienne son droit souverain d'évoluer sans entraves et de suivre ainsi la marche de l'histoire. Il est permis cependant de se demander si le Christianisme n'aurait pas extraordinairement gagné à ce que ses serviteurs de profession, missionnaires et pasteurs, se conforment à cette règle du Seigneur. Tout au moins devraient-ils avoir pour principe strict de ne s'occuper de leurs affaires et de leurs biens matériels que dans la mesure où cela leur est nécessaire pour ne pas tomber à la charge d'autrui, et, pour le reste, de s'en dépouiller. Mais je ne doute pas que ne vienne une époque où l'on supportera aussi peu des pasteurs d'âmes cossus et confortables, que l'on supporte aujourd'hui des prêtres despotiques ; car nous devenons plus délicats sous ce rapport, et cela est bon. On ne considèrera plus comme convenable, au sens supérieur de ce terme, qu'un homme aille prêcher aux pauvres la résignation et le contentement, alors que lui-même est à son aise, et s'occupe activement d'augmenter sa fortune. Un bien portant peut assurément consoler un malade, mais comment un riche persuaderait-il à qui ne possède rien, que les biens de cette terre sont sans aucune valeur ? Le précepte du Seigneur, que le serviteur de la Parole doit se dépouiller de ses biens

matériels, reprendra dans l'histoire de son Eglise une place d'honneur.

3° Jésus n'a pas promulgué de programme social tendant à vaincre et à éliminer la pauvreté et la misère, si l'on entend par là des ordonnances et des préceptes tout à fait précis. Il ne s'est pas engagé dans le dédale des questions économiques et de la situation de son époque. Et quand il l'aurait fait, quand il aurait donné des lois, si bienfaisantes d'ailleurs qu'elles aient pu être pour la Palestine, qu'en serait-il résulté ? Utiles aujourd'hui, vieillies demain, elles auraient alourdi et obscurci l'Evangile. Il faut aussi se garder de prendre à la lettre des préceptes comme « donne à qui te demande », et autres semblables. Ils doivent être interprétés d'après l'époque et la situation ; ils ont en vue des détresses momentanées auxquelles on peut subvenir avec un morceau de pain, un verre d'eau, un vêtement pour couvrir la nudité. Nous ne devons pas oublier que l'Evangile nous transporte en Orient et dans une organisation économique assez rudimentaire. Jésus n'a pas été un réformateur social ; il lui arriva même de prononcer cette phrase : « Vous aurez toujours des pauvres avec vous », par laquelle il semblait indiquer que les rapports sociaux ne subiraient pas de modifications essentielles. Il refusa de servir d'arbitre

dans une question d'héritage, et il y a mille questions de la vie économique et sociale devant lesquelles il se serait récusé aussi bien que devant cette invitation à terminer un différend. Et cependant on ne renonce jamais à la tentative risquée de tirer de l'Evangile un programme social concret. Des théologiens évangéliques l'ont essayé aussi et l'essaient encore ; tentative désespérée en elle-même et dangereuse, mais qui devient radicalement décevante et inexcusable, lorsqu'on émet la prétention de « combler les lacunes » sans nombre de l'Evangile avec des lois ou des programmes empruntés à l'Ancien Testament.

4° Jamais dans aucune religion, pas même dans le Bouddhisme, la prédication sociale n'a pris un caractère aussi impérieux que dans l'Evangile ; jamais elle n'a été aussi énergiquement identifiée avec la religion même. Pourquoi ? Parce qu'ici la parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, a été prise au sérieux; parce que Jésus, par ce seul mot, a projeté une vive lumière sur toute la réalité concrète de la vie, sur le monde de la faim, de la pauvreté, de la misère ; enfin parce que Jésus a donné ce précepte pour un précepte religieux, et même pour le précepte religieux. Je vous rappelle à nouveau la parabole du Jugement dernier, dans laquelle toute la valeur et

tout l'avenir des hommes sont représentés comme subordonnés à l'exercice de l'amour du prochain ; je vous rappelle encore la parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare. Je citerai aussi une autre histoire, peu connue parce qu'elle se trouve non dans nos quatre Evangiles, mais dans l'Evangile des Hébreux. Voici sous quelle forme est racontée, dans cet Evangile, l'histoire du jeune homme riche : « Un riche dit au Seigneur : Maître, que dois-je faire de bon pour avoir la vie? Il répondit : observe la Loi et les Prophètes. Et celui-ci lui répondit : c'est ce que j'ai fait. Eh bien ! lui dit Jésus, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, puis viens et suis-moi. Là-dessus le riche se prit à se gratter la tête, car ce discours lui déplaisait fort. Et le Seigneur lui dit : Comment peux-tu dire : « J'ai observé la Loi et les Prophètes », alors qu'il est pourtant écrit dans la Loi : « tu aimeras ton prochain comme toi-même » ? Vois combien de tes frères, combien de fils d'Abraham sont là, couverts de haillons sordides et mourant de faim, et des richesses dont regorge ta maison, tu ne sais rien donner pour leur venir en aide ». Vous voyez combien Jésus ressent la misère matérielle des pauvres, et comment il tire de ce commandement : « tu aimeras ton prochain comme toi-même », le devoir de soulager cette misère. Qui-

conque peut supporter que des hommes meurent de soucis et de misère à côté de lui, n'a pas le droit de parler d'amour du prochain. Non seulement l'Evangile prêche la solidarité et l'aide mutuelle, mais encore cette prédication constitue son contenu essentiel. Dans ce sens là, il est radicalement socialiste, comme il est aussi radicalement individualiste par son affirmation de la valeur infinie et absolue de chaque âme humaine. Sa tendance à l'union et à la fraternité est bien moins un accident contingent de son histoire que l'élément essentiel de son originalité. L'Evangile veut fonder parmi les hommes une communauté aussi large que la vie humaine, aussi profonde que l'humaine misère. Il veut, comme on l'a dit justement, transformer le socialisme fondé sur l'hypothèse d'intérêts en concurrence, en un socialisme fondé sur le sentiment d'une unité spirituelle. Dans ce sens, sa prédication sociale ne saurait absolument être dépassée. — Qu'est-ce qui constitue *une vie vraiment humaine* ? Les réponses à cette question se sont, Dieu merci ! fortement modifiées et améliorées au cours des siècles ; mais pour Jésus aussi cette question s'est posée. N'a-t-il pas dit un jour, non sans amertume, au sujet de sa propre situation : « les renards ont des tanières, les oiseaux du ciel ont des nids, mais le Fils de l'homme n'a pas un lieu où reposer sa

tête » ? Tous ces problèmes du logement, du pain quotidien, de l'hygiène, il les a effleurés, il a jugé leur solution nécessaire, il a vu dans ces besoins la condition même de la vie terrestre. Si quelqu'un ne peut les satisfaire par lui-même, les autres doivent intervenir en sa faveur. Il n'y a donc pas à en douter, Jésus serait aujourd'hui du côté de ceux qui travaillent activement à alléger le poids de la misère qui pèse sur le pauvre peuple, et à lui procurer de meilleures conditions d'existence. La formule décevante de la libre concurrence : « Vivre et laisser vivre », — mieux vaudrait « vivre et laisser mourir » — est directement opposée à l'Evangile. Et ce ne sont pas nos valets, ce sont *nos frères* qu'il faut aider dans les pauvres. Enfin, notre richesse n'appartient pas à nous seuls. L'Evangile n'a pas donné de préceptes légaux sur l'usage que nous en devons faire, mais il ne laisse pas de doute sur notre devoir de nous considérer non comme propriétaires, mais comme administrateurs au service du prochain. Et même il semble presque que Jésus ait considéré comme possible entre les hommes un état de société où la richesse, comme propriété strictement individuelle, n'existerait pas. Mais nous touchons ici à une question qu'il n'est pas facile de trancher, et qui peut-être ne devrait pas même être posée, car l'eschatologie de Jésus et son point de vue parti-

culier entrent ici en question. La poser n'est d'ailleurs nullement nécessaire, car la chose essentielle est l'attitude d'esprit que Jésus demande de ses disciples en présence de la pauvreté et de la misère.

L'Evangile est un message social d'une sainte gravité, d'une émouvante puissance ; il est la proclamation de la solidarité et de la fraternité en faveur des pauvres. Mais ce message a pour corrélatif nécessaire la reconnaissance de la valeur infinie de l'âme humaine, et pour forme la prédication du Royaume de Dieu. On pourrait aussi dire qu'il est une partie essentielle de cette prédication. — Quant à des lois, des ordonnances ou des préceptes destinés à bouleverser les situations sociales de l'époque, il n'y en a pas trace dans l'Evangile.

III. — L'Evangile et le droit, ou la question des institutions temporelles.

Le problème concernant les rapports de l'Evangile et du droit comprend deux questions principales : 1° Les rapports de l'Evangile avec l'autorité ; 2° les rapports de l'Evangile avec les institutions juridiques en général, pour autant qu'elles embrassent un champ plus vaste que le concept d' « autorité ». A la première question il serait

malaisé de répondre inexactement ; la deuxième est plus embrouillée et plus difficile ; aussi les jugements sur ce point sont-ils fort divergents.

1° Les rapports de Jésus avec l'autorité ! Est-il besoin de rappeler explicitement qu'il n'a pas été, en politique, un révolutionnaire, et qu'il n'a pas non plus proposé de programme politique ? Certes il savait que son Père lui enverrait douze légions d'anges s'il les demandait — mais il ne les a pas demandées. Lorsqu'on voulut faire de lui un roi, il se déroba. A la fin, il est vrai, lorsqu'il crut bon de se révéler au peuple entier comme le Messie — et que d'obscurités sur cette décision comme sur son exécution ! — il fit son entrée royale à Jérusalem ; mais pour cette révélation il emprunta aux prophètes la forme qui s'éloignait le plus d'une manifestation politique, et la façon dont il entendait son pouvoir messianique nous est attestée par l'expulsion des marchands du Temple. Dans cette purification du Temple, Jésus ne se tourne pas contre l'autorité politique, mais contre ceux qui s'arrogent des droits de souveraineté sur les âmes. Dans toute nation s'établit à côté de l'autorité légale une, ou pour mieux dire, deux autorités sans titres légitimes : l'Eglise politique et les partis politiques. L'Eglise politique dans le sens large du terme, et sous des masques divers, veut gouverner · elle veut les âmes et les corps,

les consciences et les biens. Et c'est aussi ce que veulent les partis politiques ; et tandis que leurs chefs se posent en conducteurs de peuples, ils font naître un terrorisme souvent pire que la crainte du despotisme des rois. Ainsi en était-il en Palestine au temps de Jésus. Prêtres et Pharisiens tenaient le peuple dans les chaînes, et tuaient son âme. Contre cette autorité usurpée, Jésus montra une impiété vraiment libératrice et réconfortante. Il ne s'est jamais lassé de bafouer cette « autorité », de dévoiler sa rapacité et son hypocrisie, et de lui annoncer l'approche du jugement ; il s'est même élevé dans cette lutte jusqu'à la plus sainte colère. A la place où cette autorité était légitime, il la respectait : « Allez, et montrez-vous aux prêtres » ; quand ces hommes prêchaient réellement la loi de Dieu, il reconnaissait leur droit : « Ce qu'ils disent, faites-le ». Mais c'est précisément à l'adresse de ces hommes qu'il a prononcé le terrible réquisitoire, Matthieu XXIII : « Malheur à vous, Scribes et Pharisiens ! Hypocrites, vous ressemblez à des sépulcres blanchis, qui paraissent beaux au dehors, et qui sont pleins au dedans d'ossements de morts, et de toute sorte de pourriture. » A l'égard de cette « autorité » spirituelle, il a donc rempli l'âme de ses disciples d'une sainte impiété. Et du « roi » Hérode aussi, il a parlé avec

une amère ironie : « Allez dire à ce renard... » Par contre, à l'égard de l'autorité réelle, celle qui portait l'épée, son attitude a été différente, autant que nous pouvons en juger sur des témoignages fragmentaires. Il reconnaissait son pouvoir de fait, et n'a jamais cherché à s'y soustraire. L'interdiction du serment elle-même, ne doit pas être interprétée dans ce sens que Jésus défendait de prêter serment devant l'autorité. Wellhausen a remarqué avec raison que pour ne pas se méprendre sur le sens de ce commandement, il suffit d'un peu d'esprit d'à-propos. D'autre part, il faut se garder d'exagérer dans le sens positif l'attitude de Jésus devant l'autorité. On invoque souvent le mot tant cité : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » ; mais ce mot est souvent mal compris. On l'interprète inexactement dès que l'on croit pouvoir lui donner ce sens, que Jésus aurait reconnu Dieu et César comme deux pouvoirs existant en quelque sorte côte à côte, ou même intimement liés. Bien loin de songer à cela, il a prononcé plutôt la distinction et la séparation des deux puissances. Dieu et César sont maîtres dans deux domaines complètement différents. La question qu'on lui posait était précisément résolue par ce fait qu'il signalait cette différence, si grande qu'aucun conflit ne saurait s'élever. Le denier d'ar-

gent est chose terrestre et porte l'effigie de César ; rendez-le donc à César ; mais — et c'est le complément indiqué — l'âme et toutes ses puissances n'ont rien à faire avec tout cela ; elles appartiennent à Dieu. Jésus a voulu éviter la confusion des domaines ; voilà tout d'abord l'essentiel. Une fois que l'on a dûment mis l'accent sur ce point, il est loisible d'ajouter combien il est significatif de voir Jésus prêcher l'obéissance aux exigences du fisc impérial. Assurément la chose est d'importance ; lui-même respectait l'autorité et voulait qu'on la respectât ; mais pour ce qui est de sa « valeur », c'est tout au plus une parole de neutralité.

Par contre, nous possédons une autre parole de Jésus relative à l'autorité, qui est beaucoup plus rarement citée, et qui nous introduit cependant dans la pensée du Maître, beaucoup plus profondément que celle dont nous venons de parler. Nous l'examinerons brièvement, car elle a pour nous cet intérêt, qu'elle peut nous servir de transition pour passer à l'étude de la position que Jésus a prise en face des institutions juridiques en général. Dans l'Evangile de Marc (x. 42) nous lisons : « Jésus appela ses disciples et leur dit : Vous savez que ceux qui passent pour gouverner les nations, emploient contre elles la violence, et que les puissants les traitent impérieusement. Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous, mais que

celui qui veut devenir grand parmi vous soit votre serviteur, et que celui qui veut être le premier soit votre esclave ». Vous pouvez remarquer ici avant tout le renversement de l'échelle des valeurs. Jésus retourne purement et simplement le schème habituel : pour lui, être grand, être le premier, cela signifie *servir ;* ses disciples ne doivent pas vouloir dominer, mais se faire les esclaves de tous. D'autre part, remarquez en même temps comment il juge « les puissants », c'est-à-dire l'autorité telle qu'elle était alors. Leurs fonctions reposent sur *la violence*, et par cela même elles échappent pour lui à toute appréciation morale ; bien plus, elles sont radicalement contraires à toute morale : « ainsi en va-t-il chez les puissants ». Jésus prescrit à ses disciples d'agir autrement. Le droit et les institutions juridiques qui ne reposent que sur la violence et sur l'exercice d'une puissance factice, n'ont pas de valeur morale. Malgré cela, Jésus n'a pas ordonné de se soustraire à l'autorité, mais de l'estimer à sa juste valeur — ou plutôt à sa juste non-valeur, et de régler sa vie sur d'autres principes, voire sur des principes contraires : non pas exercer la violence, mais servir. Cependant nous nous trouvons déjà sur le terrain des institutions juridiques en général, car il semble bien être de l'essence du droit de tendre à ses fins par

la violence, lorsqu'il est mis en question.

2° Ici nous nous trouvons de nouveau en présence de deux points de vue différents. L'un a été récemment soutenu en particulier par Sohm de Leipzig, dans son « *Kirchenrecht* », et a plus d'un point de contact avec les conceptions de Tolstoï : la sphère de l'esprit serait par essence en opposition avec l'idée même du droit ; c'est contrairement à la nature même de l'Evangile et de la société sur lui fondée, que l'Eglise en est venue à établir des institutions juridiques. Sohm est allé, dans son coup d'œil sur le développement de l'Eglise primitive, jusqu'à considérer le moment où l'Eglise admit dans son sein des prescriptions juridiques comme l'heure de la chute de la chrétienté. Cependant, il n'entend point par là porter atteinte à la légitimité du droit dans son domaine propre. Tolstoï au contraire repousse, au nom de l'Evangile, toute espèce de droit. Il enseigne que le principe suprême de l'Evangile est qu'il ne faut absolument jamais s'en tenir à son droit, et que personne, pas même l'autorité, ne doit opposer au méchant une résistance matérielle. L'autorité et le droit n'ont tout simplement qu'à disparaître. — L'autre point de vue est représenté par des hommes qui affirment, avec plus ou moins de décision, que l'Evangile appuie de

son autorité la loi et ses applications, qu'il les sanctifie même et les élève ainsi jusqu'à la sphère du divin. Telles sont, en peu de mots, les deux conceptions principales qui se trouvent ici en présence.

En ce qui concerne la seconde, quelques mots suffiront. C'est proprement se moquer de l'Evangile que de dire qu'il appuie de son autorité et sanctifie tout ce qui, à un moment donné, représente la loi et ses applications. Supporter une chose et la tolérer, ce n'est pas l'appuyer ou la conserver. Il est même permis de se demander sérieusement si l'on peut seulement parler de tolérance, et si ce n'est pas Tolstoï qui a raison ici. A cause de la difficulté de la question, il nous faut la reprendre d'un peu plus haut.

Pendant des siècles, pauvres et opprimés avaient soupiré après leur droit. Les paroles des prophètes, les prières des psalmistes apportent jusqu'à nous de façon saisissante ce soupir jamais entendu. Pas de loi qui ne fût entre les mains de maîtres despotiques, et qu'ils n'aient faussée ou exploitée selon leur bon plaisir. Lors donc que nous parlons ici des lois ou de leurs applications, et que nous cherchons à connaître l'attitude de Jésus à leur égard, nous ne devons pas penser tout de suite à nos lois, qui ont, pour une bonne part, leurs racines dans un sol chrétien. Jésus

vivait au milieu d'une nation dont la grande majorité réclamait en vain la justice depuis des générations entières, et qui ne connaissait le droit que sous l'aspect de la violence. Dans un peuple ainsi opprimé devait nécessairement pénétrer le scepticisme à l'égard du droit : scepticisme qui portait sur la possibilité d'obtenir justice sur la terre, comme sur la légitimité morale du droit. Quelque chose de cet état d'esprit est encore sensible dans l'Evangile.

Mais il y a un autre aspect de la question, par où précisément cet état d'esprit se trouve modifié : Jésus, comme toutes les âmes vraiment pieuses, était inébranlablement convaincu que Dieu établirait enfin le règne du droit. S'il ne l'établit pas ici, il l'établira ailleurs, et c'est là l'essentiel. Ainsi entendue, la notion de droit, dans le sens de juste rétribution, n'est pas pour Jésus une notion à rejeter, mais une noble idée, et même une idée directrice. Le droit est la fonction souveraine de Dieu — pour autant qu'il n'est pas modifié par sa miséricorde, ce dont nous pouvons faire abstraction ici. Il ne saurait donc être question de prétendre que Jésus ait considéré comme sans valeur le droit comme tel, et ses applications. Chacun doit au contraire recevoir selon son droit ; bien plus, ses disciples doivent un jour participer au jugement de Dieu, et juger

eux-mêmes. Ce qu'il repousse c'est seulement le droit qui s'exerce par la violence, et par conséquent contre le droit, c'est ce « droit » qui était suspendu sur la tête de son peuple comme une fatalité sanglante et tyrannique. Quant au droit véritable, Jésus y croyait, et il était certain qu'il recevrait son accomplissement ; — tellement certain qu'il ne croyait pas que le droit dût employer la violence pour rester le droit.

Ceci nous amène à notre dernière remarque. Nous possédons une série de paroles de Jésus, dans lesquelles il invite ses disciples à renoncer à toute réclamation de leurs droits, et par conséquent à les abandonner. Vous connaissez tous ces paroles. Je vous rappelle seulement celle-ci : « Ne résiste pas au méchant, mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre, et si quelqu'un veut aller en justice avec toi pour t'enlever ta tunique, abandonne-lui aussi le manteau ». Ici semble être formulée une exigence qui implique la condamnation du droit, et la suppression de tout rapport légal ; aussi a-t-on de tout temps invoqué cette parole pour établir soit l'incompatibilité de l'Evangile avec la vie réelle, soit l'infidélité de la chrétienté à l'égard de son Maître. On peut répondre à ces objections par les remarques suivantes : 1° Jésus était, comme nous l'avons vu, pénétré de cette conviction que Dieu

établirait le règne du droit ; par conséquent, en dernière analyse, ce ne sera pas le violent qui l'emportera, mais l'opprimé qui recouvrera son droit. 2° Les droits de ce monde sont en eux-mêmes chose assez minime ; les perdre est de peu d'importance. 3° La situation est à ce point désespérée, l'injustice a si bien pris la haute main sur la terre, que l'opprimé ne saurait obtenir justice, quand même il l'essaierait. 4° Et ceci est l'essentiel — comme Dieu tempère sa justice par la miséricorde, et fait briller son soleil sur les bons et sur les méchants, de même le disciple de Jésus doit montrer de l'amour à ses ennemis, et les désarmer par sa douceur. Telles sont les pensées qui sont à la base de ces nobles paroles, et en donnent en même temps la mesure. Au reste l'exigence qu'elles formulent est-elle réellement si surhumaine, si irréalisable ? Est-ce que dans le cercle de la famille et de l'amitié nous n'invitons pas aussi les nôtres à agir de même, et à ne pas rendre le mal pour le mal, l'injure pour l'injure ? Quelle famille, quelle société serait possible si chacun ne voulait poursuivre que son droit, s'il n'apprenait pas à y renoncer, même en présence d'une agression ? Jésus considère ses disciples comme un cercle de frères, et plus loin qu'eux il aperçoit un autre cercle fraternel, qui va se former et s'étendre. Mais doit-on, même en face de l'ennemi,

renoncer en toute circonstance à la poursuite de son droit, et user exclusivement de l'arme de la douceur ? Est-ce que, pour parler avec Tolstoï, l'autorité ne doit pas punir — et par conséquent, doit disparaître — ; est-ce que les peuples ne doivent pas prendre la défense de leur foyer ou de leur sol lorsqu'ils sont criminellement attaqués, etc. ? J'ose prétendre que Jésus, en prononçant ces paroles n'a pas pensé le moins du monde à des cas semblables, et que les interpréter dans ce sens une lourde et dangereuse méprise : Jésus n'a jamais en vue que l'individu et la constante disposition du cœur à l'amour. Que l'amour ne puisse absolument pas subsister concurremment avec la poursuite du droit personnel, avec une application consciencieuse de la loi, et avec un sérieux exercice du droit de punir, c'est un préjugé en faveur duquel on invoque en vain la lettre de ces paroles qui ne sauraient pourtant prétendre à être elles-mêmes des lois, c'est-à-dire des formules juridiques ! Mais il faut ajouter, pour que l'élévation des exigences évangéliques ne soit pas amoindrie, que le disciple de Jésus doit toujours être en état de renoncer à la revendication de son droit personel ; qu'il doit travailler à faire naître un peuple de frères, dans lequel le droit marche à ses fins non par les voies de la violence, mais

par la libre obéissance au bien, et qui ait pour ciment non des textes de lois, mais les services mutuels de l'amour.

(**Septième Conférence**). — Nous nous sommes occupés, dans notre dernière conférence, des rapports de l'Evangile avec le droit et les législations. Nous avons vu que Jésus avait la conviction que Dieu établit et établira le règne de la justice ; nous avons reconnu ensuite qu'il exigeait de ses disciples la décision de renoncer éventuellement à leur droit. En formulant cette exigence, il n'avait pas en vue toutes les situations possibles de son temps, encore bien moins les situations plus complexes d'une époque postérieure ; il n'avait en vue qu'une chose : la relation de l'homme avec le Royaume de Dieu. Comme l'homme doit tout vendre pour acheter la perle de grand prix, comme il doit être disposé à abandonner aussi ses droits terrestres, il doit de même tout subordonner à l'établissement de cette relation vitale. Mais parallèlement à cette prédication, Jésus nous ouvre les perspectives d'une société humaine, où la cohésion ne serait pas le fait de la contrainte légale, mais où règnerait l'amour, et où l'ennemi serait vaincu par la douceur : noble et sublime idéal que nous avons reçu là, dès la fondation de notre religion ; idéal

qui doit rester comme le but et l'étoile polaire de tout notre développement historique. L'humanité l'atteindra-t-elle jamais ? qui pourrait le dire ? mais nous pouvons et nous devons nous en approcher, et nous commençons aujourd'hui à sentir, tout autrement qu'il y a deux ou trois siècles, que c'est pour nous une obligation morale de marcher dans cette direction ; et ceux qui ont une sensibilité plus affinée, et par conséquent prophétique, ne lèvent plus les yeux vers le royaume de l'amour et de la paix comme vers une pure utopie.

Et c'est pourquoi une grave question s'impose, avec un redoublement d'acuité, à l'anxieuse attention de bien des hommes de notre temps. Nous voyons toute une classe lutter pour son droit, ou plutôt pour augmenter l'étendue et le nombre de ses droits. Cela est-il compatible avec une mentalité crhétienne ; l'Evangile n'interdit-il pas une semblable lutte ? N'avons-nous pas entendu qu'il a été dit : Vous renoncerez à vos droits ; à plus forte raison ne chercherez-vous pas à obtenir plus de droits ? Devons-nous donc, comme chrétiens, détourner les travailleurs de la lutte en vue de leurs droits, et les exhorter simplement à la patience et à la résignation ?

Le problème dont il s'agit ici revêt parfois aussi la forme d'une plainte discrète à l'égard du

christianisme. Des hommes sérieux, — par exemple dans les milieux du « socialisme national » ou de tendance analogue — qui se laisseraient volontiers guider par Jésus-Christ, se plaignent que l'Evangile, sur ce point, les abandonne à eux-mêmes ; qu'il fasse peu de cas d'un effort dont ils sentent, en bonne conscience, toute la légitimité ; que par son exigence de résignation et de douceur sans limites il désarme quiconque veut lutter, et soit ainsi un narcotique véritable pour toutes les activités vivantes. Ils le disent avec regret et avec douleur, comme d'autres le disent avec satisfaction. Nous avons toujours su, déclarent ceux-ci, que le Christianisme n'est pas pour les hommes sains et vigoureux, mais bien pour les blessés ; il ignore et veut ignorer que la vie, en particulier la vie moderne, est une lutte, la lutte de chacun pour son droit propre. — Quelle réponse ferons-nous à ces hommes ?

Je pense que ceux qui parlent, qui se plaignent ainsi, n'ont pas encore compris bien clairement de quoi il s'agit dans l'Evangile, et l'appliquent hâtivement et improprement aux choses de ce monde. L'Evangile s'adresse à l'homme intérieur, toujours identique à lui-même, qu'il soit sain ou blessé, heureux ou malheureux, qu'il soit appelé dans la vie à lutter âprement, ou à s'enfermer

dans la tranquille jouissance de ses biens. « Mon royaume n'est pas de ce monde » ; l'Evangile n'organise pas de royaume terrestre. Cette parole n'exclut pas seulement la théocratie politique telle que le pape veut l'instaurer, ou toute domination temporelle ; elle a une plus haute portée : elle interdit toute ingérence directe et légale de la religion dans les affaires de ce monde. Mais l'Evangile a, sur ce point aussi, son côté positif ; il nous dit : qui que tu sois, et dans quelque situation que tu te trouves, esclave ou libre, engagé dans la lutte ou demeuré dans ton repos, ton devoir positif reste toujours le même ; il n'y a pour toi qu'*une* situation et *une* disposition qui doivent demeurer immuables, et auprès desquelles les autres ne sont que des enveloppes et des vêtements éphémères : être un enfant de Dieu, un citoyen de son royaume, et exercer l'amour. A toi de voir, en toute liberté, comment tu dois te comporter dans la vie de ce monde, et de quelle manière tu veux servir ton prochain. C'est ainsi que l'Apôtre Paul a compris l'Evangile, et je ne crois pas qu'il l'ait mal compris. Ainsi luttons, travaillons, faisons rendre justice aux opprimés, organisons les affaires de ce monde comme nous le pouvons en conscience, et selon qu'il nous semblera préférable pour notre prochain ; mais n'attendons, dans cette

entreprise, aucun secours direct de l'Evangile, ne demandons rien égoïstement pour nous-mêmes, et n'oublions pas que le monde passe, non seulement avec ses plaisirs, mais aussi avec ses institutions et ses biens ! Répétons-le une fois encore : l'Evangile ne connaît qu'*un* but et *une* disposition, et il exige que l'homme ne les laisse jamais de côté. Si dans les paroles de Jésus l'exhotation au dépouillement passe au premier plan et prend une allure raide et exclusive, c'est pour que nous ayons toujours impérieusement présent à l'esprit le caractère souverain et exclusif de notre rapport avec Dieu et de notre disposition à l'amour. L'Evangile plane au-dessus de toutes les questions relatives à l'évolution humaine ; il s'inquiète non des choses, mais des âmes humaines.

Mais nous voilà déjà passés sur le terrain de la question connexe qui va nous occuper maintenant, et à laquelle nous avons déjà à moitié répondu.

IV. — L'Evangile et le travail, ou la question de la civilisation.

Les points de vue auxquels nous aurons à nous placer ici sont sensiblement les mêmes que pour

la question précédente ; nous pourrons donc nous exprimer plus brièvement.

De tout temps, mais principalement de nos jours, on a regretté l'absence dans la prédication de Jésus de tout intérêt pour le travail professionnel, et de toute intelligence de ces biens supérieurs que l'on appelle art ou science. Nulle part, dit-on, Jésus n'exhorte au travail ou à l'action persévérante ; c'est en vain que l'on chercherait dans ses paroles l'expression de la saine joie du travail, et tous ces biens supérieurs sont tout à fait étrangers à sa pensée. Dans son dernier ouvrage, si poignant, *l'ancienne et la nouvelle foi*, David-Frédéric Strauss a relevé l'absence de ces éléments en termes particulièrement acerbes. Il y voit un vice rédhibitoire de l'Evangile, et le déclare vieilli et inutilisable par le seul fait qu'il n'a pas le sens de la civilisation et de ses progrès. Mais, bien avant Strauss, les piétistes déjà avaient eu une impression analogue, et avaient cherché, pour leur propre compte, une issue à cette situation. Ils partaient de cette idée que Jésus devait pouvoir servir directement de modèle à tout homme, quelle que pût être sa position, et que, par conséquent, il devait avoir fait ses preuves sous tous les rapports possibles. Sans doute ils le reconnaissaient, la vie de Jésus ne paraît pas, au pre-

mier abord, répondre à cette exigence ; mais ils pensaient qu'après plus ample examen, il se trouvait que Jésus avait été réellement le parfait maçon, le parfait cordonnier, le parfait juge, le parfait savant, etc., et qu'il avait tout su et tout compris le mieux du monde. Ils retournaient les paroles et les actes de Jésus dans tous les sens, et les torturaient jusqu'à ce qu'ils consentent à servir leur dessein ou à le confirmer. Tentative enfantine, mais qui répondait à un problème sérieux : eux-mêmes sentaient fort bien que leur conscience autant que leur situation leur imposait une activité et un devoir précis ; ils savaient parfaitement qu'ils n'avaient pas à devenir des moines, et pourtant ils voulaient réaliser dans la plénitude de sa signification l'imitation de Jésus-Christ, par conséquent il fallait qu'il eût vécu dans la même situation qu'eux-mêmes, et dans le même horizon.

Nous retrouvons ici, avec plus d'ampleur seulement, la même illusion que dans le chapitre précédent : on commet toujours cette erreur de considérer l'Evangile comme s'appliquant aux choses de ce monde, et destiné à les règlementer légalement. En même temps se révèle ici l'action de cette vieille et presque incoercible tendance de l'homme à se défaire, dans les choses supérieures, de sa liberté et de sa responsabilité, pour

se soumettre à une loi. Il est, en effet, beaucoup plus commode de vivre sous une loi, fût-ce la plus dure, que dans la liberté du Bien. Mais, cela dit, la question subsiste : Ne manque-t-il pas réellement quelque chose à l'Evangile, du fait qu'il montre si peu de sympathie pour le travail, et qu'il est sans points de contact avec ce qui est « humain », en entendant par là l'art, la science et plus généralement la civilisation ?

Je répondrai premièrement : que gagnerions-nous à ce que l'Evangile ne présentât point cette « lacune » ? En supposant qu'il fût entré résolument dans cette voie, ne se serait-il pas infailliblement laissé engager dans mille liens qui lui auraient donné tout au moins la fâcheuse apparence d'être l'esclave des diverses formes de l'activité humaine ? Le travail, l'art, la science n'existent pas *in abstracto*, mais seulement sous la forme toujours déterminée qu'ils revêtent à une époque donnée. C'est donc avec ces formes successives que l'Evangile aurait dû s'allier. Mais ces phases sont continuellement changeantes, et nous avons aujourd'hui dans l'Eglise catholique un vivant exemple du lourd fardeau que peut devenir pour une religion son alliance avec la civilisation d'une époque déterminée. Au moyen-âge, l'Eglise avait éprouvé un vif intérêt pour le progrès et la civilisation, imposant à toutes les

questions son empreinte et sa loi ; puis, sans même s'en apercevoir, elle en est venue à confondre son héritage sacré et sa tâche véritable avec les connaissances, les préceptes, les intérêts qu'elle avait fait siens à cette époque. Et maintenant nous la voyons comme rivée à la philosophie, à l'économie politique, bref, à toute la culture du moyen-âge. Quel service l'Evangile n'a-t-il pas rendu au contraire à l'humanité en faisant puissamment résonner la corde religieuse, à l'exclusion de toute autre !

Secondement, le travail et les progrès de la civilisation sont certainement choses fort précieuses, pour lesquelles il vaut la peine de faire effort ; mais ils ne sauraient contenir l'idéal suprême, ils ne sauraient remplir l'âme d'une satisfaction réelle. Le travail crée de la joie, sans doute, mais ce n'est là qu'un côté de la question. J'ai toujours trouvé que ceux qui font sonner le plus haut la joie que procure le travail sont ceux qui ne s'épuisent pas outre mesure en efforts, tandis que ceux qu'un ardent travail retient sans relâche, font quelques réserves sur la valeur de cette joie. En fait, il n'y a guère en tout cela que paroles vaines et hyprocrisie. Les trois quarts du travail, et même plus, ne sont que fatigue et abrutissement, et le rude travailleur comprend

le poëte qui soupire après le soir : « Tête, pieds et mains, tout l'être est heureux que l'on soit enfin au bout du travail » !

Et même les fruits du travail ! On n'a pas plus tôt fini une œuvre qu'on voudrait la refaire, et ce qu'elle a d'imparfait pèse lourdement sur l'âme et sur la conscience. Non ! ce n'est pas notre travail qui est la mesure de notre vie, c'est la joie que nous éprouvons de l'amour des autres, et l'amour que nous donnons nous-mêmes. Ainsi Faust a raison : le travail qui n'est que travail conduit au dégoût ; on soupire après le fleuve de la vie, on soupire, hélas ! après la source de la vie !

Le travail est un précieux dérivatif dans les grands malheurs, mais en lui-même il n'est pas un bien absolu, et nous ne saurions le faire marcher de pair avec notre idéal. J'en dirai autant des progrès de la civilisation. Certainement, il faut y applaudir ! mais ce qui est aujourd'hui un progrès dont nous nous réjouissons, sera demain chose mécanique qui nous laissera froids. L'homme qui va au fond des choses reçoit avec reconnaissance ce que lui apporte l'évolution progressive du monde, mais il n'oublie pas que sa situation intérieure, les questions qui le passionnent et ses rapports fondamentaux avec les choses, n'en reçoivent pas de modification essen-

tielle, si tant est qu'ils en reçoivent une modification quelconque. L'impression d'un monde nouveau qui commence, et d'une délivrance véritable ne dure jamais qu'un instant. Messieurs, lorsqu'on a quelque peu vieilli, et que l'on connaît plus profondément la vie, on sent, pour peu que l'on ait réellement un vie intérieure, que l'on ne dépend pas de la marche extérieure des choses, et des « progrès de la civilisation ». On se retrouve bien plutôt, toujours à la même vieille place, obligé de chercher les mêmes forces que nos devanciers ont cherchées avant nous. Il faut conquérir sa place dans le Royaume de Dieu, dans le royaume d'éternité et d'amour ; on comprend alors que Jésus n'ait voulu faire de place qu'à ce Royaume dans son témoignage et dans sa prédication, et on l'en remercie.

Troisièmement enfin, Jésus avait une claire et sûre conscience de ce qu'il y avait d'agressif et de révolutionnaire dans sa prédication. « Je suis venu pour allumer un feu sur la terre, et — ajoutait-il — je voudrais qu'il brûlât déjà ». Le feu de la justice et les puissances de l'amour, voilà les forces qu'il veut mettre en jeu pour créer une humanité nouvelle ; et s'il parle de ces puissances de l'amour avec toute la simplicité que lui suggèrent les relations les plus familières de la vie sociale — donner à manger à ceux qui

ont faim, vêtir ceux qui sont nus, visiter les malades et les prisonniers —, il est clair cependant qu'il entrevoyait dans l'avenir une gigantesque transformation intérieure de cette humanité, dont le petit peuple de la Palestine était pour lui l'image : « Un seul est votre Maître, pour vous, vous êtes tous frères ». La dernière heure est là, mais pendant cette heure suprême, un arbre encore doit sortir de la petite semence, et étendre au loin ses branches. — De plus Jésus révélait *la vivante connaissance de Dieu ;* et il était certain qu'elle pouvait transformer les enfants en hommes, les débiles en vaillants et en héros de Dieu. Cette connaissance est la source qui va vivifier le champ stérile, et donner naissance aux fleuves d'eau vive. C'est dans ce sens qu'il a parlé d'elle comme du bien suprême, seul nécessaire, comme de la condition de toute amélioration, et il faut ajouter, de toute transformation et de tout progrès véritables. — Enfin son horizon n'est pas borné par l'idée du Jugement ; il s'ouvre aussi sur les perspectives du royaume de justice, d'amour et de paix ; royaume descendu du ciel, sans doute, mais destiné à la terre. Quand ce royaume viendra-t-il ? lui-même ne le sait pas, le Père seul connaît cette heure, mais comment et par quels moyens il s'étend, cela il le sait, et à côté des images

dramatiques et colorées qui traversent son âme, il y a des points fixes, de fermes et paisibles intuitions : C'est, sur cette terre, la vigne de Dieu, où il appelle ses ouvriers, — heureux qui entend cet appel ! — Les voici qui travaillent à la vigne, au lieu de rester oisifs sur la place, et à la fin ils recevront leur salaire. Ou bien c'est la parabole des talents, distribués en vue d'un travail utile, et non pour être enfouis. A chaque jour sa peine : travailler, acquérir, progresser, mais tout cela mis au service de Dieu et du prochain, baigné de la lumière éternelle, et soustrait au service de ce qui passe !

Résumons d'un mot tout ce que nous n'avons pu qu'indiquer ici : qu'y a-t-il de fondé dans le reproche qui nous a servi de point de départ au début de ce chapitre ? Devons-nous réellement souhaiter que l'Evangile se fût mis sous la protection de « La Civilisation » ? Je crois que sur ce point comme sur les autres, nous avons à nous mettre à l'école de l'Evangile, et non à lui faire la leçon. Il nous parle du vrai travail que l'humanité est appelée à fournir, et devant cette prédication nous n'avons pas le droit de nous dérober, sous le misérable prétexte de « travailler pour la civilisation ». « L'apparition de Jésus, écrit avec raison un historien moderne, demeure l'unique fondement de toute culture

morale, et la culture morale de nos nations est en proportion de la puissance avec laquelle cette apparition parvient à s'imposer à leur attention ».

V. — L'Evangile et le Fils de Dieu, ou la question christologique.

Nous sortons maintenant du cycle des questions que nous avons traitées jusqu'à présent. Ces quatre questions avaient en effet entre elles les rapports les plus étroits ; partout où l'on n'arrivait pas à trouver la solution juste, la raison en était qu'on n'avait pas pris l'Evangile assez haut, qu'on l'avait rabaissé, de façon ou d'autre, au niveau des questions humaines, et confondu avec elles. En d'autres termes : les puissances de l'Evangile s'appliquent aux plus profondes assises de l'âme humaine, et à elles seules ; c'est là uniquement qu'il veut appuyer son levier. Par conséquent quiconque est incapable de pénétrer jusqu'aux racines mêmes de l'humanité, quiconque n'a pas le sens et la connaissance de ces choses profondes, ne saurait comprendre l'Evangile : il essaiera de le profaner, ou se plaindra de le trouver impraticable.

Nous abordons maintenant un problème tout nouveau : Quels rapports Jésus, en prêchant

l'Evangile, établissait-il entre sa personne et son message ; comment voulait-il être accueilli lui-même ? Nous ne parlons pas encore de la façon dont ses disciples l'ont saisi, l'ont porté dans leur cœur et l'ont jugé, mais uniquement du témoignage qu'il se rendait à lui-même. Mais déjà cette recherche nous introduit dans le vaste cercle — véritable champ de bataille — des questions qui dominent l'histoire de l'Eglise, du premier siècle à nos jours. Ici, pour une nuance on s'est refusé la main fraternelle d'association, et des milliers d'hommes ont été injuriés, repoussés, chargés de chaînes et mis à mort. Effroyable histoire ! Sur le terrain de la « christologie », les hommes ont fait de leurs doctrines religieuses des armes terribles, et répandu autour d'eux la crainte et l'effroi. Cette attitude persiste d'ailleurs encore aujourd'hui ; on traite de la christologie tout comme si l'Evangile ne présentait point d'autres questions, et le fanatisme qui fut son compagnon fidèle est encore vivant de nos jours. Quand un problème est écrasé sous le poids d'une semblable histoire, et livré en proie aux partis, qui donc pourrait s'étonner qu'il en demeure obscurci ? Et cependant la question du témoignage de Jésus sur lui-même n'est pas insoluble pour qui considère nos Evangiles sans parti-pris, et s'il reste toujours sur ce point quelque chose

d'obscur et de mystérieux pour la raison, Jésus entendait bien que cela demeurât tel ; la nature même du problème fait que nous ne pouvons en exprimer la solution que sous forme d'images. « Il y a des phénomènes qui ne sauraient entrer sans symboles dans la trame de nos représentations ».

Avant d'aborder l'étude du témoignage même de Jésus, il importe de fixer deux points principaux : *premièrement*, la seule foi, le seul attachement à sa personne qu'il voulût revendiquer était celui qu'impliquait l'observation de ses commandements. Même dans le quatrième Evangile, où la personne de Jésus est souvent exaltée bien au-dessus du contenu de son Evangile, cette pensée est encore nettement formulée : « si vous m'aimez, gardez mes commandements ». Sans doute avait-il déjà fait lui-même cette expérience au cours de son ministère, que certains le vénéraient et même se confiaient en lui, qui s'inquiétaient cependant fort peu de la teneur de sa prédication. C'est à eux qu'il lance la parole vengeresse : « Tous ceux qui me disent : « Seigneur ! Seigneur ! » n'entreront pas au Royaume de Dieu, mais ceux-là seulement qui font la volonté de mon Père. » Il n'entrait donc nullement dans ses vues d'établir, indépendamment de son Evangile, une « doctrine » sur sa personne et sa di-

gnité. *Secondement*, il a désigné le Maître du ciel et de la terre comme son Dieu et son Père, le seul grand, le seul bon. Il porte en lui cette certitude que tout ce qu'il a, tout ce qu'il créera lui vient de ce Père ; c'est Lui qu'il prie, c'est à sa volonté qu'il se soumet, c'est pour connaître et accomplir cette volonté qu'il lutte si ardemment. Son but, sa force, ses desseins, sa victoire, et jusqu'au rude « *Il faut !* », tout lui vient de son Père. Cela est écrit tout au long dans les Evangiles ; rien ne sert de tordre les textes ou de les sophistiquer. Ce moi qui sent, qui prie, qui agit, qui lutte, qui souffre est un homme qui, même en face de son Dieu, se solidarise avec les autres hommes.

Ces deux remarques déterminent en quelque sorte le sens et la portée du témoignage que Jésus se rend à lui-même. A vrai dire cependant, elles ne nous apprennent rien de positif sur ce témoignage lui-même, dont nous ne saisirons l'essence véritable qu'en examinant de plus près les titres par lesquels Jésus se désigne lui-même : *Fils de Dieu* et *Messie* (Fils de l'homme, Fils de David).

Le premier de ces titres, bien qu'il ait pu avoir à l'origine un sens messianique, est aujourd'hui beaucoup plus assimilable à notre pensée que le second, car Jésus lui-même a donné au terme de *Fils de Dieu* un sens qui le place presque en

dehors de la conception messianique, ou fait, dans tous les cas, que celle-ci n'est pas indispensable à son intelligence. Par contre, le titre de « Messie » n'est au premier abord pour nous qu'un mot étranger, un vocable mort dont nous ne saurions nous contenter. Nous ne le comprenons pas sans explications, et même, n'étant pas Juifs, nous ne pouvons généralement entendre ce qu'implique la dignité messianique, quelle valeur et quelle noblesse on lui attribuait. C'est seulement quand nous en aurons déterminé le sens par des recherches historiques, que nous pourrons nous demander si ce mot est susceptible de garder une signification véritable, après la disparition de la forme juive et politique dont il était revêtu.

Considérons d'abord le titre de « Fils de Dieu ». Jésus nous fait très clairement comprendre dans un de ses discours pourquoi et dans quel sens il s'est appelé Fils de Dieu. C'est dans Matthieu, et non point dans Jean, que se trouve la parole : « Personne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père que le Fils et celui auquel le Fils veut le révéler ». La sphère de la filialité divine, c'est *la Connaissance de Dieu*. C'est précisément par cette connaissance qu'il a appris à appeler Père et *son* Père, l'Etre saint qui gouverne les cieux et la terre. Sa conscience d'être le Fils de Dieu n'est donc pas autre chose que la

conséquence pratique de la connaissance de Dieu comme le Père et comme son Père. Bien comprise, la connaissance de Dieu est tout le contenu du titre de Fils. Mais il faut ajouter deux choses : d'abord que Jésus a la conviction de connaître Dieu comme personne avant lui ne l'a connu, ensuite qu'il se sait appelé à communiquer aux autres, par la parole et par l'action, cette connaissance — et par conséquent la filialité divine. Par là il se sait le Fils élu et envoyé par le Père, il se sait *le Fils de Dieu*, et c'est pourquoi il peut dire : *Mon* Dieu et *Mon* Père ! et dans cette invocation il met quelque chose qui ne convient qu'à lui. Comment il est arrivé à cette conscience du caractère unique de son rapport filial avec Dieu, comment il a pris conscience de sa force, et de l'obligation, du devoir que cette force même lui imposait, c'est son secret, et aucune psychologie ne nous le livrera. L'assurance avec laquelle Jean lui fait dire au Père : « Tu m'as aimé avant que le monde fût », est certainement un écho de la certitude propre de Jésus. Ici, toute recherche doit s'arrêter ; nous ne pouvons même pas dire à dater de quel moment il a eu conscience d'être *le Fils*, pas plus que nous ne savons si dès lors il a considéré son existence personnelle comme identifiée avec celle du Fils de Dieu et absorbée par elle, ou s'il a encore vu dans ce titre un but vers lequel

il devait tendre. Celui-là seul pourrait sonder ce mystère qui aurait fait une expérience analogue. Un prophète pourrait essayer de soulever le voile ; pour nous, nous devons nous contenter de constater que ce Jésus qui a enseigné aux hommes à se connaître eux-mêmes et à rester humbles, s'est pourtant appelé, lui et lui seul, le Fils de Dieu. Il sait qu'il connaît le Père, qu'il doit apporter à tous cette connaissance, et que par là il accomplit l'œuvre de Dieu lui-même. C'est la plus grande de toutes les œuvres de Dieu, le but et la fin de sa création ; elle lui a été confiée, et il la conduira à bonne fin par la puissance de Dieu.C'est le sentiment de cette force et la perspective de la victoire, qui lui dictent cette parole : « Toutes choses m'ont été remises par mon Père ». De tout temps, des hommes de Dieu se sont levés dans l'humanité, avec la sûre conscience d'être les porteurs d'un message divin, que, bon gré mal gré, ils étaient contraints d'annoncer. Mais toujours le message était imparfait, défectueux sur quelque point, solidaire de maints aperçus politiques et particularistes, ou approprié à une situation momentanée ; et combien de fois est-il arrivé que le prophète n'était pas en mesure de donner son propre exemple comme la sûre contre-épreuve de son message ! Mais voici, on nous apporte maintenant le message le plus profond et le plus ample, qui saisit

l'homme à la racine même de son âme, et s'adresse, par l'intermédiaire du peuple juif, à toute l'humanité : — le message de Dieu le Père. Celui-là n'a point de lacunes, et sa teneur authentique est bien facile à séparer de l'inévitable enveloppe des formes contemporaines. Il n'a pas vieilli, mais aujourd'hui encore, vivant et fort, il triomphe de toute l'histoire, et celui qui l'a prêché n'a jusqu'à présent cédé sa place à personne ; c'est toujours lui qui donne un sens et un but à la vie humaine, lui, le Fils de Dieu.

Mais ici, nous en sommes déjà venus au second titre que Jésus se donne à lui-même : le Messie. Avant de chercher à l'expliquer brièvement, je dois dire que des savants considérables — entre autres Wellhausen — ont contesté que Jésus se soit lui-même désigné comme le Messie. Je ne saurais me ranger à cet avis ; je trouve même que pour arriver à une semblable conclusion, il faut faire violence à nos documents évangéliques. Déjà l'expression de Fils de l'homme ne me semble pas pouvoir être comprise autrement que dans un sens messianique — que Jésus lui-même l'ait employée, cela n'est pas contestable — ; et il faudrait tout simplement effacer de nos Evangiles, sans parler du reste, une histoire comme celle de l'entrée de Jésus à Jérusalem, pour être en mesure de soutenir la thèse d'après laquelle il ne se serait

pas considéré comme le Messie promis, et n'aurait pas voulu être considéré comme tel. Il faut ajouter que si les formes dans lesquelles Jésus exprime la conscience qu'il a de sa dignité et de sa vocation n'ont pas été déterminées par l'idée messianique, elles deviennent absolument incompréhensibles. Enfin, comme les raisons positives que l'on allègue en faveur de cette thèse sont très faibles et même des plus contestables, nous pouvons nous en tenir avec confiance à l'idée que Jésus s'est appelé lui-même le Messie.

La physionomie du Messie, et les conceptions messianiques telles qu'elles avaient cours à l'époque de Jésus-Christ, s'étaient modifiées sous l'influence de deux idées parallèles : le roi et le prophète ; à cela s'étaient ajoutées bien des infiltrations étrangères, et enfin le tout avait été transfiguré par l'attente antique, que Dieu lui-même viendrait un jour prendre en mains, d'une façon visible, le gouvernement de son peuple. Les traits essentiels de la physionomie du Messie étaient empruntés à la royauté israélite, entourée, maintenant qu'elle avait disparu, d'une auréole idéale ; mais les souvenirs de Moïse et des grands prophètes s'y mêlaient aussi. Nous exposerons brièvement dans notre prochaine conférence comment les espérances messianiques s'étaient précisées jusqu'au temps de Jésus-Christ, et comment il les a reprises et transformées.

(**Huitième Conférence**). — Les doctrines messianiques du peuple Juif à l'époque de Jésus-Christ ne formaient pas « une dogmatique » ; elles n'étaient pas non plus rattachées aux préceptes, strictement déterminés, de la loi ; elles constituaient plutôt une partie essentielle des espérances politiques et religieuses du peuple. Seules leurs grandes lignes étaient fixes ; sur le reste régnait la plus grande diversité. Les anciens prophètes avaient entrevu un avenir merveilleux, où Dieu apparaîtrait lui-même, anéantirait les ennemis d'Israël, et ferait régner la justice, la paix et la joie. En même temps ils avaient annoncé la venue d'un roi plein de sagesse et de puissance, qui serait le fondateur de ce royaume glorieux. Enfin ils avaient désigné le peuple d'Israël lui-même comme le Fils que Dieu s'était choisi parmi les autres peuples. Ces trois conceptions ont dominé tout le développement postérieur des idées messianiques. Ces espérances avaient toujours pour cadre l'attente d'un avenir glorieux pour le peuple d'Israël, mais dans les deux derniers siècles avant Jésus-Christ intervinrent aussi les éléments suivants : 1° à mesure que s'étend leur horizon historique, l'intérêt des Juifs pour les nations étrangères devient toujours plus vif ; l'idée de l'humanité en tant qu'ensemble prend corps, et c'est à elle que l'on rapporte la raison d'être et

par conséquent l'activité du Messie : le jugement devient le jugement du monde, et le Messie le roi et le juge du monde. 2° Si l'on avait déjà pensé précédemment à un relèvement moral du peuple en vue de son avenir glorieux, l'anéantissement des ennemis d'Israël apparaissait pourtant comme l'essentiel ; mais désormais le sentiment de la responsabilité morale et la foi au Dieu saint prennent chez un grand nombre de croyants une vitalité nouvelle : les temps messianiques veulent un peuple saint, et par conséquent le jugement devra porter sur une partie d'Israël lui-même. 3° L'individualisme devient plus fort, et par suite les rapports de Dieu avec l'individu passent au premier plan. Chaque Israélite prend conscience de son individualité au milieu de son peuple, et commence à concevoir son peuple comme une somme d'individus ; la forme personnelle de la foi en la Providence apparaît à côté de la forme politique, et à côté de l'attente eschatologique l'aurore commence à poindre de l'espérance en une vie éternelle, et de la crainte des châtiments éternels ; — la préoccupation du salut personnel et la croyance à la résurrection sont les fruits de ce développement intérieur, et, devant la manifeste corruption du peuple et la puissance du péché, la conscience affinée ne peut plus espérer pour tous un avenir glo-

rieux : un reste seulement sera sauvé. 4° Les espérances deviennent toujours plus transcendantes, elles subissent une transposition toujours plus accentuée dans le mode surnaturel et supra-terrestre ; du ciel descendra sur la terre quelque chose de tout nouveau, et un monde entièrement nouveau abolira l'ancien. Bien plus, la terre glorifiée elle-même, n'est plus le but suprême ; l'idée d'une félicité absolue, dont le siège ne peut être que le ciel, commence à émerger; la personnalité du Messie attendu se précise par opposition à celle d'un roi terrestre, aussi bien que par opposition à l'idée du peuple dans son ensemble ou à l'idée de Dieu. A peine le Messie garde-t-il encore des traits terrestres, bien qu'il apparaisse comme un homme parmi des hommes : depuis les jours des Origines il est auprès de Dieu, il descendra du ciel et accomplira son œuvre par des moyens surhumains. Les traits moraux de sa physionomie prennent du relief : il est le juste parfait qui accomplit tous les commandements, et même l'idée apparaît que ses mérites peuvent profiter aux autres ; mais on n'arrive pas à l'idée d'un Messie souffrant, bien qu'elle pût sembler facilement suggérée par le Chapitre LIII d'Esaïe.

Mais toutes ces spéculations ne parvenaient pas à évincer les anciennes conceptions plus simples, ni à déplacer, dans la grande majorité du peuple,

l'orientation primitive, patriotique et politique, de ces espérances. Dieu lui-même prendra le sceptre en mains, anéantira ses adversaires, et fondera l'universelle royauté d'Israël ; il se servira pour cela d'un héros de race royale ; alors Israël restera assis sous sa vigne et sous son figuier, et jouira de la paix, tout en tenant le talon sur la nuque de ses ennemis ; — telle était bien toujours la conception populaire, et elle était maintenue par ceux même dont l'âme s'ouvrait en même temps à de plus hautes intuitions. Mais une partie du peuple avait incontestablement l'esprit ouvert à cette idée que le royaume de Dieu présupposait une attitude morale correspondante, et qu'il ne pouvait être donné qu'à un peuple juste. Les uns cherchaient cette justice dans une observation méticuleuse de la loi, et ne se trouvaient jamais assez zélés sur ce point ; d'autres, poussés par une plus exacte connaissance de leur propre cœur, commençaient à pressentir confusément que cette justice elle-même, si ardemment désirée, ne peut venir que de la main de Dieu, et que l'on a besoin du secours divin, de la grâce et de la miséricorde divine, pour se délivrer du fardeau du péché — car le sentiment de ce péché s'éveillait dans leur âme, comme une vivante torture.

Ainsi le flottement et le désordre étaient si

grands à l'époque de Jésus-Christ, que l'on apportait sur un seul et même point, aussi bien des mentalités discordantes que des conceptions théoriques opposées. Jamais peut-être dans l'histoire et chez aucun autre peuple, les idées les plus manifestement contradictoires ne se sont trouvées aussi étroitement rapprochées et réunies par le lien de la religion. Tantôt l'horizon semble aussi étroit que le cercle des montagnes qui entourent Jérusalem ; tantôt il embrasse l'humanité toute entière. Ici tout se passe sur les sommets les plus élevés de l'intuition spirituelle et morale , et là, tout à côté, tout le drame semble devoir se dénouer par une victoire politique du peuple. Ici entrent en jeu toutes les forces de la foi en Dieu, de la confiance, et le fidèle lutte jusqu'à ce qu'il parvienne à vaincre la réalité par l'espoir ; et là un fanatisme patriotique sans vigueur morale arrête tout mouvement religieux.

L'image que l'on se forgeait du Messie était forcément aussi contradictoire que les espérances auxquelles elle devait répondre. Non seulement les représentations formelles que l'on s'en faisait étaient vacillantes et incertaines, — quelle sera sa nature ? — mais surtout son être intime et sa vocation apparaissaient suivant les cas, dans un jour tout à fait différent. Cependant chez tous ceux en qui les éléments moraux et vraiment religieux

commençaient à l'emporter, l'image du roi politique et guerrier devait disparaître pour faire place à l'image du prophète, image qui de tout temps avait exercé sur les conceptions une influence discrète. Leur espérance était que le Messie rapprocherait Dieu de son peuple, qu'il ferait, de façon ou d'autre, régner la justice, et qu'il délivrerait l'âme du poids angoissant de son fardeau. L'histoire de Jean-Baptiste, telle que nous la lisons dans nos Evangiles, suffit à nous montrer qu'il y avait alors dans le peuple juif des croyants qui attendaient un Messie de cet ordre, ou qui tout au moins ne le repoussaient pas de parti-pris. Nous apprenons en effet que d'aucuns étaient assez portés à tenir Jean pour le Messie. Quelle ne devait pas être l'élasticité des conceptions messianiques, ainsi que l'ampleur du mouvement qui les avait entraînées, dans certains cercles, bien loin de leurs origines, pour que l'on pût prendre pour le Messie en personne ce prédicateur de repentance, si peu royal dans son vêtement de poils de chameau, et qui se bornait à annoncer au peuple dégénéré la proximité du jugement ! Et quand, un peu plus loin, nous lisons dans ces mêmes Evangiles que beaucoup de gens, dans le peuple, regardaient Jésus comme le Messie uniquement parce qu'il prêchait avec puissance et qu'il guérissait miraculeusement, quel changement profond ce seul fait dé-

note dans l'idée messianique ! Il est vrai que ces guérisons n'étaient pour eux qu'un commencement, et qu'ils s'attendaient à voir ce faiseur de miracles déchirer bientôt les derniers voiles et fonder le Royaume ; mais il nous suffit ici de savoir qu'ils ont pu saluer comme « Celui qui devait venir » un homme dont l'origine et la vie antérieure leur étaient connues, et qui n'avait rien fait que prêcher la repentance, annoncer la proximité du Royaume de Dieu, et opérer des guérisons. Jamais nous ne saurons par quel développement intime Jésus est passé de la certitude d'être le Fils de Dieu, à cette autre certitude d'être le Messie promis ; cependant, nous pouvons concevoir que ce n'est pas là un problème absolument sans analogue, si nous considérons que, chez d'autres aussi, la conception du Messie avait déjà pris, par une lente transformation, une physionomie toute nouvelle, et qu'elle passait de la phase politique à la phase spirituelle de la religion. Que Jean-Baptiste, que les douze disciples aient reconnu Jésus comme le Messie, qu'ils n'aient pas cherché autre chose que ce titre lorsqu'ils ont voulu donner à sa personne une valeur absolue, que ce soit à lui au contraire qu'ils aient eu recours, cela seul suffit à prouver combien l'idée messianique était alors mobile, et à expliquer par conséquent que Jésus lui-même ait pu l'adopter. Celui qui prenait,

malgré l'humilité de son origine, le titre de Messie, savait une chose que devaient nécessairement avoir ressentie également tous ceux qui le reconnaissaient comme l'Oint de Dieu, le roi d'Israël : c'est qu'il existe une force et une gloire divines, qui n'ont nul besoin de la puissance de cette terre ni de son éclat, qui les excluent même, et qu'il y a dans la sainteté et l'amour une majesté capable de sauver et de sanctifier ceux qu'elle couronne. *Robur in infirmitate perficitur.*

Nous ne pouvons arriver à savoir parfaitement comment Jésus est parvenu à la conscience de sa messianité ; mais nous pouvons cependant fixer quelques points qui touchent de près à cette question. La tradition primitive voyait le fondement de la conscience messianique de Jésus dans une expérience intime qu'il aurait faite au moment de son baptême. Nous ne pouvons contrôler cette donnée, mais nous sommes moins encore en mesure d'y contredire ; il est même extrêmement vraisemblable que Jésus était déjà fixé sur ce point au début de son ministère public. — Les Evangiles placent avant ce début la remarquable histoire d'une tentation de Jésus. Cette histoire suppose qu'il a conscience d'être Fils de Dieu, et chargé d'accomplir l'œuvre décisive pour son peuple. Les tentations auxquelles il est en butte sont celles qu'implique cette conscience. — Lors-

que Jean, du fond de sa prison, lui fait demander : « es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » Jésus répond de telle sorte que celui qui l'interroge puisse tout à la fois comprendre qu'il est le Messie, et apprendre comment il envisage sa fonction. — Puis vient le jour de Césarée de Philippe, où Pierre le reconnaît comme le Messie attendu, et où Jésus confirme joyeusement son témoignage. — Plus tard, c'est la question aux Pharisiens : « Que pensez-vous du Christ ? de qui est-il le fils ? » et la nouvelle question par laquelle se termine cette scène : « Si David appelle le Messie Seigneur, comment celui-ci est-il son fils ? — Enfin, c'est l'entrée à Jérusalem devant tout le peuple, et c'est la purification du Temple ; ces deux actes équivalaient à la proclamation publique de sa messianité. Mais le premier acte ouvertement messianique de Jésus fut aussi le dernier ; — il eut pour conclusion la couronne d'épines et la croix.

Nous avons dit qu'au début de son ministère public, Jésus était vraisemblablement déjà fixé sur lui-même et par conséquent aussi sur la nature de sa mission ; mais nous ne voulons pas prétendre par là que sa mission n'eût plus rien à lui apprendre. Il ne devait pas seulement apprendre à souffrir et à regarder vers la croix avec confiance en Dieu, il fallait aussi que la

conscience de sa filialité divine se confirmât à ses yeux, et que, par la lutte et la victoire, se précisât devant lui l'œuvre que le Père venait de lui confier. Quelle heure ce dut être pour lui que celle où il reconnut en lui-même celui dont les prophètes avaient parlé, où toute l'histoire de son peuple, depuis Abraham et Moïse, lui apparut à la lumière de sa propre mission, où il ne put plus enfin repousser l'évidence : il était le Messie promis ! — Il ne put plus la repousser, disons-nous. Comment se représenter en effet qu'il ait pu, dès l'abord, recevoir et accepter cette certitude autrement que comme le plus effroyable fardeau ? — Mais nous sommes déjà allés trop loin ; nous ne pouvons en dire plus long. Au-delà du point où nous sommes parvenus, nous ne comprenons plus qu'une chose : c'est que Jean a raison lorsqu'il remet sans cesse sur les lèvres de Jésus ce témoignage : « Je n'ai pas parlé de moi-même, mais ce que je fais et ce que je dis me vient du Père qui m'a envoyé » ; et encore : « Je ne suis pas seul, car le Père est avec moi ».

Quelle que puisse être, d'ailleurs, notre opinion sur l'idée de Messie, celle-ci n'en était pas moins la condition absolument indispensable *pour que pût être reconnue la valeur absolue d'une vocation intérieure, dans l'histoire reli-*

gieuse d'Israël ; histoire qui est la plus profonde et la plus réfléchie qu'un peuple ait jamais vécue, et même, comme l'avenir devait le prouver, la véritable histoire religieuse de l'humanité. Grâce à cette idée, celui qui avait conscience d'être le Fils de Dieu et d'accomplir son œuvre, s'est trouvé réellement placé au point culminant de l'histoire, tout d'abord pour les croyants de son peuple. Mais précisément en accomplissant cela, l'idée du Messie avait épuisé sa raison d'être. Messie, Jésus l'était, et il ne l'était pas ; il ne l'était pas parce qu'il dépassait infiniment ce concept, et lui donnait un contenu qui devait le faire éclater. Nous pouvons bien, aujourd'hui encore, comprendre certains traits de ce concept pour nous si étrange — une idée qui a saisi toute l'âme d'un peuple pendant des siècles, et dans laquelle il a mis tout son idéal, ne peut pas être absolument incompréhensible. Dans l'aspiration vers les temps messianiques, nous reconnaissons la vieille espérance en un âge d'or, espérance qui doit, sous sa forme morale, rester le but de toute vie puissante et énergique, et qui constitue un des points indispensables de toute conception religieuse de l'histoire ; dans l'attente d'un Messie personnel, nous voyons l'expression de cette vérité, que dans l'histoire le salut vient *des personnes*, et que si jamais doit se réaliser une unité de l'huma-

nité dans l'harmonie de ses forces les plus profondes et de ses aspirations les plus hautes, ce sera par l'accord de cette humanité pour reconnaître un seul Maître et un seul Seigneur. — Mais en dehors de cela, nous ne pouvons plus donner à l'idée messianique ni sens ni valeur ; c'est Jésus lui-même qui les lui a enlevés.

Par le seul fait qu'ils reconnaissaient Jésus comme le Messie, les Juifs croyants établissaient le rapport le plus étroit entre son message et sa personne : dans l'activité du Messie, c'est Dieu lui-même qui vient vers son peuple ; au Messie qui accomplit l'œuvre de Dieu, et qui est assis à la droite de Dieu sur les nuées du ciel, nous devons nos adorations. Mais Jésus lui-même, quelle position a-t-il adoptée vis-à-vis de son Evangile ? A-t-il réclamé pour sa personne une place dans son Evangile ? — Nous avons ici à donner une réponse négative et une réponse affirmative.

I. — L'Evangile est contenu tout entier dans les rubriques que nous avons indiquées dans les précédentes conférences, et rien d'étranger ne doit y être introduit : Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu. Jésus n'a laissé aucun doute sur ce point, que l'on peut trouver Dieu dans la Loi et les Prophètes, et que bien des âmes l'y ont trouvé en effet. « Il t'a été enseigné, homme, ce qui est bon,

et ce que ton Dieu demande de toi, à savoir que tu gardes sa parole, que tu pratiques l'amour, et que tu sois humble devant ton Dieu ». Le péager au temple, la veuve devant le tronc, l'enfant prodigue, tels sont les types qu'il a créés ; aucun d'eux ne sait rien d'une « christologie », et pourtant le péager est parvenu à l'humilité, que suit la justification. Ici encore, tordre et sophistiquer les textes, c'est porter atteinte à la simplicité et à la grandeur de la prédication de Jésus sur l'un de ses points essentiels. C'est une tentative désespérée de prétendre que dans l'esprit de Jésus toute sa prédication était chose purement provisoire, et qu'après sa mort et sa résurrection tout en elle devait être compris différemment, qu'une part même devait être, en quelque sorte, mise de côté comme sans valeur. Non ! cette prédication est plus simple que les Eglises ne veulent le comprendre ; plus simple, et par là même plus universelle et plus sérieuse. On ne saurait lui échapper sous ce simple prétexte : « je ne comprends rien à la christologie, cette prédication n'est donc pas pour moi ». Jésus place les hommes en face des grandes questions, il leur promet la grâce et la miséricorde de Dieu, et exige d'eux une décision : Dieu ou Mammon, la vie éternelle ou la vie de ce monde, l'âme ou le corps, l'humilité ou la

propre justice, l'amour ou l'égoïsme, la vérité ou le mensonge. Tout est compris dans le cycle de ces questions ; chacun doit entendre la bonne nouvelle de la miséricorde et de la filialité divine, et se décider : ira-t-il du côté de Dieu et de l'éternité, ou du côté du monde et du temps? Il n'y a pas là de paradoxe, et pas davantage de « rationalisme », il n'y a que la simple expression des faits, tels qu'ils sont consignés dans les Evangiles : *Le Père seul, et non le Fils, est partie intégrante de l'Evangile tel que Jésus l'a prêché.*

II. — Mais personne avant lui n'a connu le Père comme il le connaît, et il apporte aux autres cette connaissance ; par là il rend « à plusieurs » un incomparable service. Il les conduit à Dieu, non pas seulement par ce qu'il dit, mais plus encore par ce qu'il est, par ce qu'il fait, et enfin par ce qu'il souffre. C'est dans ce sens qu'il a dit : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous donnerai du repos », comme il a dit aussi : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs ». Il sait qu'avec lui s'ouvre une ère nouvelle, où « les plus petits » seront, par leur connaissance de Dieu, plus grands que les plus grands du temps passé ; il sait que des milliers d'hommes — de ceux précisément qui sont tra-

vaillés et chargés — trouveront en lui le Père, et sauveront leur vie ; il sait qu'il est le Semeur qui répand la bonne semence : à lui le champ, à lui la semence, à lui la moisson. Ce ne sont pas là des théories dogmatiques, encore moins des transformations de l'Evangile lui-même, ou des exigences qu'il formulerait impérieusement ; c'est l'expression d'une réalité, d'un fait que Jésus voit naître déjà, et qu'il prévoit avec une prophétique sûreté. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les sourds entendent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres — *par Lui ;* à la lumière de ces expériences, il aperçoit, au milieu même de la lutte, sous l'accablant fardeau de sa vocation, la gloire que le Père lui a donnée. Et par la mort qui couronnera sa vie, ce qu'il accomplit maintenant lui-même va devenir un fait décisif, dont l'action persistera dans l'avenir. *Il est le chemin qui conduit au Père, et, comme l'Elu de Dieu, il est aussi le Juge.*

S'est-il trompé ? — Ni les générations qui l'ont immédiatement suivi, ni l'histoire ne lui ont donné tort. Ce n'est pas comme partie intégrante que sa personne appartient à l'Evangile, *mais elle en a été la réalisation vivante et la puissance, et elle est encore saisie comme telle aujourd'hui.* La flamme ne s'allume qu'au contact de la flamme, la vie personnelle au contact des forces personnelles.

Nous laissons de côté toutes les subtilités dogmatiques, et abandonnons à d'autres le soin de porter des jugements exclusifs ; l'Evangile ne prétend pas que la miséricorde de Dieu ait été limitée au don de Christ ; mais voici ce qu'enseigne l'histoire : il conduit à Dieu ceux qui sont travaillés et chargés, et — redisons-le — il a élevé d'un degré l'humanité, et sa prédication reste toujours le critère et le signe : elle sauve et elle juge.

La phrase : « je suis le Fils de Dieu », n'a pas été placée par Jésus dans son Evangile, et celui qui l'introduit comme une proposition à côté des autres, ajoute quelque chose à l'Evangile. Mais celui qui l'accepte, cet Evangile, et s'efforce de connaître celui qui l'a apporté, témoignera qu'ici le Divin est apparu, aussi pur qu'il peut apparaître sur la terre, et il sentira que Jésus lui-même fut pour les siens la puissance de cet Evangile. Ce qu'en lui ils ont expérimenté et connu, ils en ont rendu témoignage, et leur témoignage est encore vivant.

VI. — *L'Evangile et la doctrine, ou la question des symboles.*

Nous pouvons nous expliquer ici brièvement, car tout l'essentiel a déjà été dit dans les considérations qui précèdent.

L'Evangile n'est pas un enseignement théorique, il n'est pas une « sagesse de ce monde » ; il est un enseignement uniquement dans ce sens qu'il enseigne la réalité de Dieu le Père. Il est une Bonne Nouvelle, qui nous donne l'assurance de la vie éternelle, et nous dit quelle est la *valeur* des choses et des forces avec lesquelles nous avons à faire. Tout en traitant de la vie éternelle, il nous indique la bonne manière de conduire notre vie. Il nous dit quelle est la valeur de l'âme humaine, de l'humilité, de la miséricorde, de la pureté, de la croix ; et aussi quelle est la valeur nulle des biens de ce monde, et des soucis relatifs à la satisfaction des besoins terrestres ; enfin l'Evangile nous apporte la promesse qu'en dépit de toutes les luttes, une vie bien conduite aura pour couronnement la paix, la certitude et l'inébranlable fermeté intérieure. Dans ces conditions, que peut-on bien appeler « confesser sa foi », sinon faire la volonté de Dieu avec la certitude qu'il est le Père et le dispensateur de toute rétribution ? Jésus n'a jamais parlé d'une autre « confession ». Lors même qu'il dit : Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon Père céleste, il veut dire par là qu'il faut *le suivre*, et cette « confession » est pour lui un ensemble de dispositions et d'actes. Combien on s'éloigne donc

de sa pensée et de ses prescriptions, lorsqu'on donne comme préface à l'Evangile une confession de foi « christologique », et que l'on enseigne la nécessité pour venir à l'Evangile d'avoir d'abord sur Christ des idées correctes ! C'est raisonner à contre-sens. On ne peut avoir des idées ou professer des doctrines « correctes » sur Christ, que lorsqu'on a commencé à vivre selon son Evangile et dans la mesure même où on le fait. Il n'y a, avant de parvenir à sa prédication, à traverser aucun portique, à passer sous aucun joug : les pensées et les promesses de l'Evangile en sont le premier et le dernier mot, toute âme est placée immédiatement en face d'elles.

Encore bien moins peut-on dire que l'Evangile présuppose une conception déterminée de l'ordre du monde, ou en soit inséparable ; — il n'est même pas vrai de dire qu'il exclue telle ou telle conception. L'Evangile traite de religion et de morale ; il apporte le Dieu vivant. Confesser ce Dieu, par la foi et par l'accomplissement de sa volonté, est ici aussi la seule confession de foi ; telle était du moins la pensée de Jésus. Les conséquences théoriques que l'on peut tirer de cette foi — et elles sont importantes — restent toujours différentes, suivant la mesure du développement intérieur et de l'intelligence de chacun. Rien ne saurait être mis sur le même plan que cette

vivante expérience : nous avons pour Père le Seigneur du ciel et de la terre, et cette expérience là, l'âme la plus misérable peut la faire et en rendre témoignage.

Vivre ! — on ne doit confesser que la religion que l'on a *vécue* soi-même ; toute autre confession est, d'après Jésus, une condamnable hypocrisie. S'il n'y a pas dans l'Evangile de dogmatique développée, encore bien moins y a-t-il une invitation à accepter avant tout et à confesser une doctrine déterminée. Se détourner du monde, se tourner vers Dieu, voilà le fait décisif d'où doivent naître et grandir la foi et sa confession, et la confession ne doit être que la manifestation de la foi. « La foi n'est pas donnée à tous », dit l'apôtre Paul ; mais il devrait être donné à tous de rester sincères, et de se garder, en matière religieuse, des bavardages vains et des confessions ou des adhésions irréfléchies. « Un homme avait deux fils, il dit au premier : mon fils, va-t'en aujourd'hui travailler dans ma vigne. Il répondit : J'y vais, Seigneur, et il n'y alla pas. Il parla de même à l'autre, et celui-ci lui répondit : Je ne veux pas y aller ; puis, s'étant repenti, il y alla ».

Je pourrais m'arrêter ici ; mais je me sens pressé de répondre encore à une objection. On

dit souvent que l'Evangile est sans doute grand et sublime, qu'il a été certainement, au cours de l'histoire, une puissance de salut, mais qu'il est indissolublement lié à une conception du monde et de l'histoire depuis longtemps dépassée. Par conséquent, si douloureux que cela puisse être, et bien que nous n'ayons rien de mieux à mettre à la place, l'Evangile a perdu sa valeur et ne peut plus rien signifier pour nous. Je voudrais répondre à cela deux choses :

1° Assurément la conception du monde et de l'histoire à laquelle est lié l'Evangile est absolument différente de la nôtre, et nous ne pouvons ni ne voulons rappeler cette conception à la vie ; mais ce lien n'est pas le moins du monde « indissoluble ». J'ai essayé de montrer quels sont les éléments essentiels de l'Evangile, et ces éléments sont « intemporels ». Et non seulement eux, mais aussi « l'homme » auquel s'adresse l'Evangile est « intemporel », je veux dire qu'il est l'homme tel qu'il reste, en dépit de tout le progrès de l'évolution, éternellement le même, aussi bien dans sa complexion intime que dans ses rapports avec le monde extérieur. — Voilà pourquoi cet Evangile garde pour nous aussi sa puissance.

2° L'Evangile — et c'est ici la chose décisive dans sa conception du monde et de l'histoire —

repose sur l'opposition de l'esprit et de la chair, de Dieu et du monde, du bien et du mal. Or, malgré l'ardeur de leurs efforts, les penseurs ne sont pas encore parvenus à bâtir sur le terrain du monisme une éthique satisfaisante, et qui réponde à nos besoins les plus profonds. Ils n'y réussiront du reste pas. Dès lors, il est en définitive parfaitement indifférent que l'on désigne d'un nom ou d'un autre l'opposition que ressent tout homme moral : Dieu et le monde, ici-bas et l'au-delà, le visible et l'invisible, la matière et l'esprit, l'instinct et la liberté, la physique et l'éthique. L'unité peut être *vécue*, l'un des termes peut être subordonné à l'autre ; mais l'unité ne se réalise jamais que par une lutte, sous la forme d'un problème où l'infini est engagé, et qui n'est résoluble que par approximation ; elle ne saurait être le fruit d'un procédé mécanique, si affiné soit-il. « L'homme qui sait se vaincre se libère de la puissance qui enchaîne tous les êtres » ; cette belle parole de Gœthe exprime la réalité dont il est ici question. Cette réalité demeure, et elle est l'essentiel dans les images dramatiques que l'Evangile emprunte à son époque pour exprimer le conflit qu'il s'agit d'apaiser. Je ne vois pas non plus en quoi notre connaissance plus parfaite de la nature pourrait bien nous empêcher de rendre hommage à la vérité de cette

déclaration : « Le monde passe avec ses plaisirs, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement ». Il s'agit ici d'un dualisme dont nous ignorons la source ; mais, en tant qu'êtres moraux, nous avons la conviction qu'il nous a été imposé pour que nous arrivions à nous élever au-dessus de lui et à le réduire à l'unité, qu'il est l'indice d'une unité primordiale, et qu'il trouvera un jour sa conciliation approximative dans le règne du Bien, enfin réalisé.

Rêveries ! dit-on, car ce que nous avons sous les yeux présente une tout autre image. Non, ce ne sont pas des rêveries ; c'est ici au contraire que notre vie véritable a ses racines ; ce sont des fragments épars, car nous sommes incapables de réduire à l'unité d'une conception vraiment universelle et les connaissances que nous situons dans le temps et dans l'espace, et les données de notre vie intérieure. Seule la paix de Dieu, qui dépasse toute intelligence, nous donne un pressentiment de cette unité.

Mais nous sommes déjà sortis du cercle que nous nous étions tracé. Nous voulions étudier l'Evangile dans ses traits essentiels et dans ses applications principales ; j'ai essayé de remplir ce programme, mais le dernier point nous a conduits en dehors de la voie que nous nous

étions tracée. Rentrons-y maintenant pour suivre, dans une *seconde partie*, la marche de la religion chrétienne à travers l'histoire. Nous nous proposons d'y exposer l'histoire de la religion chrétienne dans ses moments principaux, et de rechercher comment elle s'est développée au siècle apostolique, — dans le catholicisme, — et dans le protestantisme.

SECONDE PARTIE

L'ÉVANGILE DANS L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION CHRÉTIENNE AU SIÈCLE APOSTOLIQUE

(**Neuvième Conférence**). — Du cercle restreint des disciples, de la société de ces douze que Jésus avait rassemblés autour de lui, naquit *une Eglise*. Jésus n'a pas fondé d'Eglise, au sens d'association organisée en vue d'un culte — il était simplement le Maître, et les disciples les Elèves — ; mais le fait que ce cercle de disciples se transforma aussitôt en Eglise , a été décisif pour toute la suite des temps. Qu'est-ce qui caractérisait la nouvelle Société ? — Trois éléments, si je ne me trompe : 1° La reconnaissance de Jésus comme le Seigneur vivant ; 2° le fait que chaque membre de la communauté — jusqu'aux valets et aux servantes — *vivait* réellement sa religion, et avait conscience de se trouver dans un rapport vivant avec Dieu ; 3° *une vie sainte* dans la pureté, la fraternité, et l'attente du *très prochain retour de Christ*.

Ces trois points constituent l'originalité de la nouvelle Eglise. Il nous faut les examiner de plus près.

I. — *Jésus-Christ le Seigneur.* — Cette confession exprime d'abord la conviction que Jésus continue à être le Maître incontesté, que sa parole doit rester la règle de vie de ses disciples, qu'ils veulent garder « tout ce qu'il leur a ordonné ». Mais cela n'épuise pas l'idée de Seigneur, cela ne touche même pas à ce qu'elle a de spécial. L'Eglise primitive appelait Jésus son Seigneur parce qu'il avait fait pour elle le sacrifice de sa vie, et qu'elle était convaincue que, maintenant ressuscité, il était assis à la droite de Dieu. C'est un des faits historiques les mieux établis, que l'Apôtre Paul n'a pas été le premier à mettre aussi énergiquement en évidence la mort et la résurrection de Jésus, mais qu'en leur reconnaissant une telle portée, il était absolument sur le terrain de l'Eglise primitive. « Je vous ai transmis, écrit-il aux Corinthiens, ce que j'ai reçu moi-même (de la tradition), à savoir que Jésus est mort pour nos péchés, et que le troisième jour il est ressuscité. » Sans doute Paul a fait de la mort et de la résurrection de Jésus l'objet d'une spéculation particulière, et condensé en quelque sorte tout l'Evangile dans ces deux faits ; mais déjà les disciples

personnels de Jésus et l'Eglise primitive les tenaient pour fondamentaux. Il est permis de dire que si l'on a reconnu la valeur permanente de la personne de Jésus, si on l'a vénéré et adoré, tout ce mouvement trouve ici son point de départ. Ces deux faits forment le sol sur lequel a germé toute la christologie. Dès les deux premières générations, on avait dit de Jésus-Christ tout ce que des hommes peuvent dire de plus sublime. Parce qu'on reconnaissait en lui le Vivant, on le glorifiait comme celui que Dieu a élevé à sa droite, comme le vainqueur de la mort, comme la force vive d'une nouvelle existence, comme le chemin, la vérité et la vie. Les conceptions messianiques permettaient de le placer ainsi auprès du trône de Dieu sans porter atteinte au monothéisme. Mais avant tout, on sentait en lui le principe actif de la vie personnelle : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi », il est « ma » vie, et la mort qui fait pénétrer jusqu'à lui, m'est un gain. Où donc, dans l'histoire de l'humanité, s'est-il passé chose semblable : que ceux qui avaient mangé et bu avec leur Maître, et qui l'avaient vu sous les traits de son humanité, l'aient prêché non-seulement comme le grand prophète et révélateur de Dieu, mais comme le Maître divin de l'histoire, comme « le premier né » de la création de Dieu, et comme la force intérieure

d'une nouvelle vie ? Les disciples de Mahomet n'ont pas parlé ainsi de leur prophète ! Il ne suffit pas non plus de dire que l'on a simplement appliqué à Jésus les qualificatifs traditionnels du Messie, et de tout expliquer par l'attente de son retour dans la gloire, comme si cette gloire à venir avait aussi projeté ses rayons sur le passé. Assurément la ferme espérance du retour détournait les regards de la « venue dans l'humilité » ; mais que l'on ait pu fonder et conserver cette ferme espérance, que malgré ses souffrances et sa mort on ait vu en lui le Messie promis, et que dans la conception messianique vulgaire, ou à côté d'elle, ont ait su reconnaître en lui le Maître de l'heure et le Sauveur, — voilà ce qui est étonnant ! Et ici précisément, c'est sa mort « pour nos péchés », et c'est sa résurrection qui ont confirmé l'impression produite par sa personne, et ont donné à la foi un point de départ solide : il est mort en victime pour nous, et il vit.

Ces deux points sont assez étrangers à la pensée contemporaine, et bien des gens les considèrent avec une parfaite indifférence, — la mort, parce qu'il n'est pas possible d'accorder à un événement isolé de cette nature, une semblable importance, et la résurrection parce qu'on affirme ici une chose incroyable.

Il ne nous appartient pas de défendre ici les

données de la tradition, jugements ou affirmations ; mais il est assurément du devoir de l'historien d'apprendre à les connaître assez complètement pour arriver à partager le sentiment qui leur a donné et leur donne encore tant d'importance. Que ces deux données aient été pour l'Eglise primitive des points fondamentaux, personne encore ne l'a mis en doute ; Strauss lui-même ne l'a pas contesté, et le grand critique Ferdinand-Christian Baur a reconnu que la chrétienté primitive s'est édifiée sur la confession de cette double foi. Dès lors, il doit être possible de comprendre et de retrouver en nous ces impressions ; bien plus, quand on pénètre dans les profondeurs de l'histoire religieuse, on découvre aux racines de la foi son originelle légitimité, et la vérité de conceptions qui paraissaient aux regards superficiels paradoxales et inacceptables.

Nous considèrerons d'abord la conception d'après laquelle la mort de Jésus sur la croix serait un sacrifice expiatoire. — Assurément, si nous voulions faire de l'idée de « sacrifice expiatoire » l'objet d'une spéculation tout extérieure et formelle, nous n'irions pas loin sans perdre toute intelligence des réalités ; mais ce serait faire complètement fausse route que de nous laisser engager dans des spéculations sur la nécessité où pou-

vait se trouver la divinité d'exiger un semblable sacrifice.

Premièrement : Nous commencerons par rappeler un fait tout général de l'histoire religieuse : ceux qui ont vu dans la mort de Jésus un sacrifice expiatoire, ont bientôt cessé d'offrir à Dieu tout autre sacrifice sanglant. A vrai dire, la valeur de ces sacrifices était déjà mise en doute depuis des générations, et ils tendaient même à disparaître ; mais c'est seulement à dater de ce jour qu'ils disparurent complètement. S'ils ne cessèrent pas tout de suite et en une fois— cela ne doit pas nous arrêter ici — ce fut du moins dans un très bref délai, et non pas seulement après la destruction du Temple juif. De plus, partout où la prédication chrétienne pénétra par la suite, les autels furent désertés, et les animaux destinés aux sacrifices ne trouvèrent plus d'acheteurs. Il n'y a aucun doute à cet égard : la mort de Christ a mis fin, dans l'histoire de la religion, aux sacrifices sanglants. Or il y a au fond de ce rite un profond sentiment religieux, comme suffirait à le prouver son existence chez tant de peuples divers, et il ne faut pas le juger en rationalistes froids et aveugles, mais en hommes qui ont le sentiment de la vie. Si donc il est évident que les sacrifices sanglants ont répondu à un besoin religieux ; s'il est certain en outre que l'instinct qui leur a donné naissance a trouvé

dans la mort de Christ sa satisfaction et par conséquent son terme, si nous considérons enfin des témoignages explicites, comme celui de l'Épître aux Hébreux : « c'est par un sacrifice unique qu'il a donné la parfaite pureté à ceux qu'il sanctifie », — cette conception ne nous paraîtra plus aussi étrange ; l'histoire, en effet, lui a donné raison, et nous commençons à sympathiser avec elle. Cette mort avait la valeur d'un sacrifice, sans quoi son action n'aurait pu pénétrer jusque dans les profondeurs de ce monde intime où les sacrifices sanglants avaient pris naissance ; mais elle n'était pas un sacrifice comme les autres, sans quoi elle n'aurait pu mettre fin à leur usage : elle arrêta la série en lui donnant une conclusion. Nous pouvons aller plus loin encore : la mort de Christ a enlevé leur valeur à tous les sacrifices matériels. Toutes les fois que des chrétiens isolés ou des Eglises entières sont revenus à ces pratiques, il y a eu déchéance : la chrétienté primitive a eu la conviction que tout l'appareil des sacrifices était désormais aboli, et ceux qui lui demandaient compte de cette assurance, elle les renvoyait à la mort de Christ.

Secondement : Si l'on regarde à l'histoire, on reconnaît que ce sont les souffrances des justes et des purs qui constituent historiquement le salut ; c'est-à-dire que ce qui décide des grands progrès

dans l'histoire, ce ne sont pas les paroles, mais les actes, que dis-je, les actes ? les sacrifices, et même à vrai dire le sacrifice de la vie elle-même ! Je crois que dans ce sens, si éloignés que nous puissions être d'une « théorie » de la substitution, il s'en trouverait bien peu parmi nous pour méconnaître la légitimité et la vérité d'une affirmation comme celle d'Esaïe (chap. LIII) : « il a vraiment porté nos souffrances, et il s'est chargé de nos infirmités ». « Personne n'a un plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ceux qu'il aime ». C'est ainsi que l'on a considéré dès le début la mort de Christ. Plus notre sentiment moral s'affine, et plus nous apercevons sûrement dans l'histoire, partout où se passe quelque chose de grand, la douleur rédemptrice, et plus aussi nous sommes portés à nous l'appliquer à nous-mêmes. Est-ce que Luther dans son cloître a combattu pour lui seul ? N'est-ce pas pour nous aussi qu'il a lutté avec la religion qu'il avait reçue de la tradition, et qu'il a saigné intérieurement ? Mais c'est dans la croix de Christ que l'humanité a vu la puissance de l'amour et de la pureté confirmée par la mort de telle façon qu'elle ne peut plus l'oublier, et que de cette expérience date une ère nouvelle de son histoire.

Troisièmement : enfin, il n'y a ni réflexion « rationnelle », ni argument « de bon sens » qui

puisse effacer du nombre des idées morales de l'homme la conviction que le mal et le péché réclament un châtiment, et que, partout où le juste souffre, s'accomplit une expiation qui tout ensemble nous confond et nous purifie. Les origines de cette conviction sont impénétrables, car elle jaillit de ces profondeurs dans lesquelles l'humanité se sent une, de ce monde qui est par-delà le monde des phénomènes. Raillée ou niée, comme si elle était depuis longtemps périmée, cette idée se révèle néanmoins indestructible dans la conscience humaine.

Telles sont les pensées qu'évoqua la mort de Christ, et dans lesquelles elle fut pour ainsi dire baignée. D'autres encore furent mises en avant, — moins importantes, bien qu'elles aient pu exercer momentanément une action considérable — mais celles-là furent les plus puissantes. Elles ont pris corps sous la forme de cette ferme conviction, que Jésus avait accompli par les souffrances de sa mort quelque chose de décisif, et qu'il l'avait accompli « *pour nous* ». Si nous voulions essayer ici de définir et de cataloguer, comme on l'a essayé de très bonne heure, nous aboutirions à d'effrayants paradoxes, mais nous pouvons comprendre ces idées avec la même liberté qui a présidé à leur élaboration. Et si nous ajoutons que Jésus lui-même a désigné sa mort comme un service

qu'il rendait à plusieurs, et que par un acte solennel il en a institué la commémoration permanente — et je ne vois aucune raison de mettre ce fait en doute, — nous comprendrons que cette mort, que le scandale de la croix, dût nécessairement passer au premier plan.

Mais si Jésus a été annoncé comme « le Seigneur » ce n'est pas seulement parce qu'il est mort pour les pécheurs, c'est aussi parce qu'il est le Ressuscité, le Vivant. Si cette résurrection signifiait simplement qu'un cadavre en chair et en os a repris vie, nous en aurions bientôt fini avec cette tradition. Mais il n'en est pas ainsi. Le Nouveau-Testament lui-même distingue entre le message de Pâques relatif au tombeau vide et aux apparitions de Jésus, d'une part, et la foi de Pâques d'autre part. Bien qu'il attribue à ce message la plus haute valeur, il réclame la foi de Pâques, même en dehors de lui. L'histoire de Thomas a été racontée uniquement en vue d'inculquer cette idée que l'on doit avoir la foi de Pâques, même sans le message de Pâques : « Heureux ceux qui ne voient pas et qui croient ». Les disciples sur le chemin d'Emmaüs reçoivent les reproches du Maître parce qu'ils ne possèdent pas la foi en la résurrection, foi qu'auraient dû cependant établir fermement en eux les Ecritures sur la base de

cette conviction : « Jésus est le Messie ». Le Seigneur, c'est l'Esprit, dit Paul, et dans cette certitude était impliquée la foi en sa résurrection. Le message de Pâques rapporte le merveilleux évènement du jardin de Joseph d'Arimathée, que nul œil n'a contemplé ; le tombeau vide dans lequel quelques femmes et quelques disciples ont jeté un regard ; les apparitions du Seigneur sous une forme glorifiée — transfiguré au point que ses disciples ne pouvaient le reconnaître tout de suite — ; bientôt aussi des paroles ou des actes du Ressuscité ; et les récits prenaient chaque jour plus d'ampleur et de précision. La foi de Pâques, au contraire, est la conviction de la victoire du Crucifié sur la mort, de la puissance et de la justice de Dieu, et de la vie de Celui qui est le premier né entre beaucoup de frères. Pour Paul, les fondements de la foi de Pâques étaient la certitude que « le second Adam » venait du ciel, et l'expérience dans laquelle, sur le chemin de Damas, Dieu lui avait révélé son Fils comme le Vivant. Il l'a révélé « en moi », dit-il, mais cette révélation intérieure avait été liée à une vision qui le subjugua comme nulle autre ne put le faire dans la suite. L'Apôtre a-t-il connu la nouvelle du tombeau vide ? des théologiens considérables en doutent ; pour moi, je le tiens pour vraisemblable, mais on ne saurait aboutir sur ce point à une certitude absolue. Ce

qui est certain, c'est que ni lui ni les disciples avant lui n'ont attaché une importance décisive à la découverte du tombeau vide, mais seulement aux apparitions. Mais qui donc parmi nous oserait prétendre qu'il peut, d'après les récits de Paul ou des Evangiles, se faire une idée nette de ces apparitions ? et si cela est impossible, si aucune tradition relative à un fait déterminé n'est absolument certaine, comment veut-on bâtir sur elles la foi de Pâques ? Ou il faut se décider à fonder sa foi sur quelque chose d'instable, sur quelque chose qui est toujours exposé à de nouveaux doutes, ou il faut abandonner ce fondement, et avec lui le miracle matériel. C'est aux racines de la conception religieuse que se trouvent ici encore la vérité et la réalité. Quoi qu'il ait pu se passer au tombeau ou dans les apparitions, une chose est certaine : *c'est de ce tombeau qu'a jailli la foi inébranlable en la victoire sur la mort, et en la vie éternelle.* Que l'on ne nous renvoie pas à Platon, à la religion perse et aux idées ou aux écrits du judaïsme postérieur. Tout cela aurait disparu, et a du reste disparu ; mais la certitude de la résurrection et de la vie éternelle qui s'est attachée au tombeau du jardin de Joseph n'a pas disparu, et la conviction que *Jésus vit* fonde encore aujourd'hui cette espérance en notre droit de cité dans l'éternel Royaume, qui rend la vie sup-

portable et digne d'être vécue. « Il a sauvé ceux dont la crainte de la mort devait faire des esclaves pour toute leur vie », déclare l'épître aux Hébreux. Voilà la vérité. Et, bien qu'il puisse y avoir des exceptions, partout où l'on trouve aujourd'hui encore, malgré toutes les impressions contraires de la nature, une foi vivante en la valeur infinie de l'âme, partout où la mort a perdu ses terreurs, partout où les souffrances du temps présent sont appréciées à la mesure de la gloire à venir, cette façon de saisir la vie est liée à la conviction que Jésus-Christ est passé victorieusement à travers la mort, que Dieu l'a ressuscité, et l'a appelé à la vie et à la gloire. Et comment pourrait-on concevoir que, pour les premiers disciples aussi, la foi au Seigneur vivant ait eu pour raison dernière autre chose que la puissance qui était en lui ? Ils avaient senti émaner de lui une vie indestructible ; sa mort ne pouvait les ébranler que pour peu de temps ; la force du Seigneur était victorieuse de tout : Dieu ne l'a pas abîmé dans la mort; il vit comme les prémices de ceux qui sont morts. Ce n'est pas dans des spéculations philosophiques, c'est dans la contemplation de la vie et de la mort de Jésus, et dans le sentiment de son indestructible union avec Dieu que l'humanité a puisé, dans la mesure où elle la possède, la certitude d'une vie éternelle à laquelle elle est destinée,

et dont elle a le pressentiment — d'une vie éternelle dans le temps et au-dessus du temps. Ici seulement, la foi en la valeur de la vie personnelle trouve un sûr fondement ; de tous les essais pour démontrer « l'immortalité », on peut dire au contraire avec le poète : « il faut croire, il faut oser, car les dieux ne donnent pas de gages ». Croire au Seigneur vivant et à la vie éternelle, c'est l'acte de la liberté, fille de Dieu.

En tant que Crucifié et Ressuscité, Jésus était *le Seigneur*. Dans ce mot s'exprimaient tous les rapports de ses disciples avec lui ; mais il offrait à l'intuition et à la spéculation une matière inépuisable. L'image multiforme du Messie était incluse dans le concept de *Seigneur*, ainsi que toutes les promesses de l'Ancien Testament. Mais il n'y avait pas encore sur Jésus de doctrine ecclésiastique explicite ; quiconque le confessait comme le Seigneur appartenait à l'Eglise.

II. — *La Religion vécue.* — Le second point qui caractérise l'Eglise primitive, c'est que chacun de ses membres individuellement, jusqu'aux valets et aux servantes, *vivait* sa foi en Dieu. Cela est assez remarquable. On pourrait en effet penser au premier abord qu'avec ce dévouement absolu à Christ et cette vénération sans réserves pour lui, toute piété devait nécessairement se manifester

par une soumission ponctuelle à sa parole, et par conséquent par une sorte de servitude volontaire à son égard. Mais les épîtres de Paul et le livre des Actes nous présentent une tout autre image. Sans doute, ils témoignent de l'infiniment haute estime en laquelle on tenait les paroles de Jésus, mais ce trait n'est pas le plus saillant que présente l'image de la chrétienté primitive ; bien plus caractéristique se révèle l'action de l'esprit de Dieu, qui place chaque chrétien individuellement dans un rapport vivant et tout personnel avec Dieu lui-même. Nous avons eu récemment un beau livre de Weinel sur « l'action de l'Esprit et des esprits aux temps post-apostoliques » ; dans bien des passages l'auteur revient sur l'époque apostolique, et continue l'exposé si impressif donné par Gunkel sur cette époque, dans son étude sur le Saint-Esprit. Weinel a excellemment éclairci des problèmes trop négligés : dans quelle mesure et sous quelle forme l'Esprit agissait-il dans la vie de la chrétienté primitive, et comment convient-il de juger les phénomènes de cet ordre ? L'essentiel de sa conclusion est que l'expression « avoir reçu le Saint-Esprit et agir par lui », indique le caractère personnel et immédiat du sentiment religieux et de la vie religieuse, ainsi qu'une union intime avec Dieu en qui l'on pressent la plus puissante des réalités, —

union que l'on ne s'attendrait pas à trouver dans des esprits aussi délibérément soumis à l'autorité de Jésus. Etre fils de Dieu et avoir reçu son Esprit, est simplement synonyme d'être disciple de Jésus. Le livre des Actes sait encore qu'un homme n'est réellement un disciple que lorsqu'il a été pénétré par l'esprit de Dieu ; c'est l'effusion du Saint-Esprit qui forme le point culminant de ses récits. Son auteur sait que la religion chrétienne ne serait pas la religion suprême et la plus haute, si elle ne mettait chaque croyant individuellement en contact immédiat et vivant avec Dieu. La coexistence d'une pleine soumission et d'une obéissance absolue au Seigneur avec la liberté dans l'Esprit saint est la caractéristique essentielle de cette religion, son originalité et le sceau de sa grandeur. L'action de l'Esprit se manifestait dans tous les domaines, dans toute la sphère des sens, dans celle de la volonté et de l'action, dans de profondes spéculations, et dans l'intelligence la plus affinée des réalités morales. Les puissances élémentaires de l'instinct religieux, déprimées par le dogme ou le rite, reprenaient leur libre jeu et se manifestaient par des extases, des signes, des prodiges, et une exaltation de toutes les fonctions qui allait jusqu'à des états pathologiques et regrettables. Mais on n'oubliait pas, et on avait soin de rappeler à ceux qui menaçaient de l'oublier,

que ces phénomènes désordonnés et extraordinaires étaient chose exceptionnelle, et qu'il existait à côté d'eux une action de l'Esprit qui était le fait de tout le monde, et dont personne ne pouvait se passer. « Le fruit de l'Esprit, écrit l'apôtre Paul, c'est l'amour, la joie, la paix, la patience, l'amabilité, la bonté, la foi, la douceur, la chasteté. » On peut voir un nouveau témoignage de l'originalité et de la grandeur de cette religion dans le fait qu'elle n'a pas accordé une valeur exagérée aux forces élémentaires qu'elle avait mises en jeu, qu'elle a subordonné toutes les extases à ses affirmations spirituelles et à sa discipline, et qu'elle n'a jamais laissé ébranler en elle la conviction que l'Esprit de Dieu, de quelque manière qu'il se manifeste, est un esprit de sainteté et d'amour. Mais nous sommes déjà passés ici à la troisième caractéristique de la chrétienté primitive.

III. — *La vie sainte* dans la pureté, la fraternité et l'attente du très prochain retour de Christ. — La direction qu'a pris l'histoire de l'Eglise a fait que les exposés dogmatiques contenus dans le Nouveau Testament ont été l'objet de beaucoup plus de recherches et d'explications que les chapitres dans lesquels nous est représentée la vie des premiers chrétiens, ou nous sont

données des directions morales. Et cependant non seulement ces chapitres forment une partie importante des Epîtres, mais bien des passages dits dogmatiques ont été écrits exclusivement en vue de l'instruction morale. Jésus avait appris à ses disciples à mettre celle-ci au premier plan, et la chrétienté primitive savait encore que son premier devoir dans la vie était de faire la volonté de Dieu, et de s'édifier comme la communauté des saints. C'était la raison d'être de toute son existence et de toute sa mission. Deux points essentiels se trouvaient placés, d'après les paroles mêmes de Jésus, en première ligne, et embrassaient, en définitive, toute l'activité morale : la *pureté* et la *fraternité*. *Pureté* au sens le plus profond et le plus ample du terme, comme l'horreur de tout ce qui est contraire à la sainteté, comme la joie intime que l'on prend à tout ce qui est clair et vrai, à tout ce qui est aimable et bienséant ; pureté aussi en ce qui concerne le corps. « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui habite en vous ? Glorifiez donc Dieu dans vos corps. » Forts de cette haute conscience, les premiers chrétiens sont entrés en lutte avec ces péchés contre la pureté dont le paganisme n'avait pas du tout le sentiment. Irréprochables comme des enfants de Dieu, « dans cette génération impie et pécheresse, au milieu de laquelle vous brillez

comme la lumière du monde », — tels ils devaient se montrer, et tels ils ont été en réalité. Etre saints comme Dieu, purs comme des disciples de Christ — tel était l'idéal de renoncement au monde que cette Eglise s'était imposé. « Se préserver des souillures du monde » — tel était l'ascétisme qu'elle pratiquait et qu'elle réclamait.

Le second point est la *fraternité*. Jésus lui-même avait déjà en vue l'existence d'une société nouvelle, de rapports nouveaux entre les hommes, lorsqu'il avait, dans ses paroles, si étroitement uni l'amour du prochain et l'amour de Dieu. Les premiers chrétiens l'ont compris. Dès le début, ils ont réalisé, non-seulement en paroles mais en actes, une véritable confrérie — vivante réalité ! En s'appelant « Frères », ils avaient conscience de toutes les obligations que ce nom impose, et ils cherchaient à les remplir non par des déterminations légales, mais par un service volontaire, chacun dans la mesure de ses forces et de ses dons. Le livre des Actes rapporte qu'à Jérusalem on serait même allé jusqu'à une volontaire communauté de biens ; Paul n'en dit rien, et s'il faut réellement en croire le récit assez obscur des Actes, on remarquera que ni Paul ni les Eglises pagano-chrétiennes n'ont pris cette tentative pour modèle. Il ne paraissait ni nécessaire ni opportun de formuler de nouvelles règles *exté-*

rieures de la vie sociale ; la fraternité que devaient pratiquer et que pratiquaient « les saints » était définie par deux principes : « Si un membre souffre, tous les autres doivent souffrir avec lui » ; — « Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi de Christ ».

(**Dixième Conférence**). — L'Eglise primitive reconnaissait en Jésus son Seigneur, et exprimait dans cette confession son dévouement sans réserve et sa confiance en lui comme au Prince de la vie ; chaque chrétien se sentait individuellement dans un rapport immédiat avec Dieu par l'Esprit — prêtres et intermédiaires n'étaient plus nécessaires — ; enfin, ces « Saints » étaient réunis en communautés qui s'astreignaient à une vie ; morale très stricte, dans la pureté et la fraternité. Quelques mots encore sur ce dernier point.

Une chose témoigne du caractère intime et de la puissance morale de la nouvelle prédication, c'est que malgré l'enthousiasme que produisaient ses expériences religieuses, les phénomènes extravagants et les mouvements tumultueux qu'il fallut combattre furent relativement rares. Il se peut qu'ils aient été plus fréquents que ne le laissent supposer les données directes de nos sources, mais ils n'étaient pas la règle, et l'Apôtre

Paul non plus n'était certainement pas le seul qui fût préoccupé de les calmer lorsqu'ils se produisaient. Sans doute il ne voulait pas « éteindre l'Esprit », mais lorsque l'enthousiasme menaçait de conduire à l'abandon du travail comme à Thessalonique, ou lorsque les discours extatiques prenaient trop de place, comme à Corinthe, il savait donner de sobres avertissements : « qui ne travaille pas, ne doit pas non plus manger », ou bien « cinq paroles compréhensibles qui servent à l'édification, valent mieux qu'un flux de dix mille paroles incompréhensibles ». Mais tout le calme et toute la force de ceux qui dirigeaient la communauté se lisent avec plus de netteté encore dans leurs exhortations morales telle que nous les lisons, non seulement dans les épîtres pauliniennes, mais aussi par exemple dans la première épître de Pierre, ou dans l'épître de Jacques. C'est dans les plus grandes et les plus simples des relations essentielles de la vie que doit se manifester le caractère chrétien. Le « service de Dieu » doit trouver sa réalisation dans les rapports des maris avec leurs femmes, des femmes avec leurs maris, des maîtres avec leurs serviteurs, ou encore dans les rapports avec l'autorité, avec le paganisme ambiant, comme aussi avec les veuves et les orphelins. Où donc trouve-t-on dans l'histoire un

exemple d'une religion qui unisse au même degré que cette prédication la profonde conscience de son caractère supra-terrestre, et la stricte observance des principes moraux de la vie sociale ? Ceux même qui ne se sentent pas atteints par la prédication religieuse des auteurs du Nouveau Testament, ne peuvent laisser cependant d'être touchés jusqu'au fond de l'âme par la pureté, la richesse, la puissance et la délicatesse de l'expérience morale qui donne à leurs exhortations une valeur incomparable.

Il faut encore tenir compte ici d'un autre facteur. Les premiers chrétiens vivaient dans l'attente du prochain retour de Christ. Cette espérance était un motif extrêmement puissant pour faire peu de cas des choses de cette terre, de ses souffrances et de ses joies. Ils se sont trompés dans leur attente — il faut le reconnaître sans détour —, mais elle a été cependant un levier extrêmement puissant pour les élever au-dessus du monde, pour leur apprendre à donner à chaque chose, grande ou petite, son exacte valeur, et à distinguer ce qui est du temps et ce qui est de l'éternité. L'histoire des religions présente à maintes reprises ce phénomène : sur un sentiment religieux nouveau et profond, capable déjà par lui-même de pousser puissamment à l'action, vient se greffer une idée accessoire

qui, à la façon d'un coefficient, augmente et affermit son action. Quelle force toujours nouvelle n'a-t-on pas trouvée depuis Saint Augustin, dans l'idée de la prédestination, chaque fois que s'est renouvelée l'expérience religieuse du péché et de la grâce ! — encore qu'une semblable conception ne soit nullement le fruit de cette expérience même. Quel enthousiasme la conscience de leur élection n'a-t-elle pas communiqué aux troupes de Cromwell ! quelle force n'a-t-elle pas été pour les Puritains, sur l'une et l'autre rive de l'Océan ! — et cependant elle aussi n'était qu'un coefficient. Quel appui la doctrine de la pauvreté n'a-t-elle pas offert à la piété nouvelle qu'ont fait naître au moyen-âge les expériences religieuses de saint François d'Assise ! — et pourtant son action était indépendante de ces expériences. L'existence de ces coefficients (parmi lesquels on peut ranger la conviction d'avoir réellement vu le Seigneur après sa crucifixion) nous apprend que la réalité intime par excellence, la religion, ne se développe pas de façon absolument indépendante et isolée, mais qu'elle croît pour ainsi dire sous une écorce, et que celle-ci lui est indispensable. Pour ce qui est du siècle apostolique, il était important de noter qu'en dépit de son enthousiasme, en dépit même de son ardente espérance eschatologique, il n'a point négligé le devoir de sanctifier la vie terrestre.

— Les trois éléments que nous avons relevés comme les plus caractéristiques du Christianisme primitif pouvaient encore, à la rigueur, se réaliser dans le cadre du Judaïsme, et sans rupture avec la Synagogue. Là aussi on pouvait reconnaître Jésus comme le Seigneur, unir l'expérience nouvelle avec la religion des pères, et faire de la société des frères un conventicule Juif. En fait, les premières Eglises ont existé en Palestine sous cette forme-là. Mais l'énergique développement de ces éléments nouveaux devait cependant conduire plus loin que le Judaïsme : Jésus est le Seigneur, et non d'Israël seulement ; il est le Maître de l'histoire, le chef de l'humanité. La nouvelle expérience du rapport immédiat avec Dieu rendait inutile l'ancien culte avec ses intermédiaires et ses prêtres. Enfin, la fraternité des croyants primait tous les autres liens, et leur enlevait toute valeur. Le développement intime dont la nouvelle institution contenait toutes les virtualités, commença aussitôt. Ce n'est pas Paul qui l'a inauguré ; déjà avant lui et à côté de lui des anonymes, des chrétiens de nous inconnus avaient commencé, çà et là, dans la *diaspora*, à admettre des païens dans la société nouvelle, et à éliminer de la loi ses prescriptions particularistes ou rituelles, en déclarant qu'il fallait les comprendre d'un point de vue pure-

ment spirituel, et les expliquer comme des symboles. Il existait hors de Palestine une branche du Judaïsme dans laquelle ce genre d'explication était déjà en honneur depuis longtemps, bien que pour d'autres raisons, et la religion juive trouvait là, dans des interprétations philosophiques, le moyen de supprimer toutes ses limitations, et de s'élever à la hauteur d'une universelle religion de l'esprit. Ce développement pourrait être considéré comme un stade préparatoire du Christianisme, et à plus d'un point de vue il l'était réellement. Les chrétiens s'engagèrent dans cette voie, par où l'on pouvait, en effet, arriver peu à peu à se libérer du Judaïsme historique et de sa législation religieuse surannée. Mais l'issue de cette tentative restait toujours douteuse ; tant qu'on n'avait pas déclaré expressément que l'*ancienne religion était abolie*, on pouvait toujours craindre de voir les antiques ordonnances reprendre, dans la génération suivante, leur signification littérale. Combien de fois, au cours de l'histoire des religions, nous rencontrons des formes traditionnelles de la doctrine ou du culte déjà ruinées dans les esprits, et que l'on se met en devoir d'éliminer définitivement ! On essaie alors de les éliminer par voie d'interprétation, et cela paraît réussir, l'interprétation nouvelle étant comme portée par la menta-

lité et les connaissances du moment ; mais voici, bientôt le passé reprend ses droits : la lettre du rituel, de la liturgie, de la doctrine officielle est plus forte que tout le reste. Lorsqu'une conception religieuse nouvelle est incapable de rompre radicalement avec le passé sur le point décisif — peu importent les autres — et de se créer un corps, elle ne peut s'affirmer et est destinée à sombrer. Il n'y a pas d'organisme plus vivace, plus résistant qu'une religion établie ; elle ne saurait céder devant une forme supérieure avant d'avoir été formellement abrogée. Il n'y avait donc, au siècle apostolique, rien de durable à attendre de ces tentatives pour tordre ou interpréter les textes de la Loi de façon à ménager à côté d'elle une place à la foi nouvelle, ou à rapprocher de celle-ci l'antique religion. Il fallait qu'un homme se levât pour déclarer que les choses anciennes étaient abolies, pour stigmatiser comme un péché le fait de leur rester soumis, pour montrer que tout était devenu nouveau. Cet homme, ce fut l'Apôtre Paul, et cet acte suffit pour marquer sa place dans l'histoire du monde.

La personnalité de Paul est la mieux connue de toute l'histoire du christianisme primitif, et cependant l'on porte sur son rôle des jugements bien différents. Il y a quelques années à peine, nous avons entendu un éminent théologien pro-

testant dire que Paul avait corrompu la religion chrétienne par sa théologie rabbinique ; d'autres l'ont désigné, au contraire, comme le véritable fondateur de cette religion. Cependant la grande majorité de ceux qui l'ont approché lui a rendu ce témoignage qu'il est bien réellement celui qui a compris le Maître et poursuivi son œuvre. Et cela est juste. Ceux qui le condamnent comme un corrupteur n'ont pas saisi le moindre souffle de l'esprit de cet homme, et ne regardent qu'à son vêtement de scolastique ; ceux qui font de lui, pour l'éloge ou pour le blâme, un fondateur de religion, sont obligés de recueillir de sa bouche un témoignage contraire à leurs affirmations, et de déclarer vain et illusoire le sentiment qui a été sa force et son soutien. Ne voulant pas être plus sages que l'histoire qui le connaît uniquement comme missionnaire de Christ, et fidèles à sa propre parole, qui témoigne avec clarté de ce qu'il a voulu être et de ce qu'il a été, nous le considèrerons comme disciple de Jésus, comme l'apôtre qui a non seulement plus travaillé, mais aussi plus créé que tous les autres.

C'est Paul qui a fait sortir la religion chrétienne du Judaïsme, et nous allons voir maintenant comment il a déterminé cette évolution.

1° Paul a saisi l'Evangile comme la bonne nouvelle de la rédemption déjà accomplie, et du

salut actuellement réalisé. Il a prêché le Christ crucifié et ressuscité qui nous donne accès auprès de Dieu, et par conséquent de la justice et de la paix.

2° Il a délibérément présenté l'Evangile comme une chose nouvelle abrogeant la religion de la Loi.

3° Il a compris que ce stade nouveau de la religion était chose individuelle et par conséquent universelle. Fort de cette conviction et avec la pleine conscience de son œuvre, il a porté l'Evangile au monde païen, le portant ainsi du sol juif sur le sol gréco-romain. Si de l'Orient, où par la suite il n'a jamais pu s'acclimater réellement, l'Evangile a été transplanté en Occident, c'est à Paul que nous le devons.

4° C'est lui qui a fait entrer l'Evangile dans ce schème grandiose : Esprit et chair, vie intérieure et vie extérieure, mort et vie ; lui, Juif de naissance, Pharisien d'éducation, il a su donner à l'Evangile une langue qui l'a rendu intelligible non seulement aux Grecs, mais *aux hommes*, et l'a fait entrer dans la masse du capital spirituel qui s'est amassé au cours de l'histoire.

Voilà ce qui fait de l'Apôtre une des grandes personnalités de l'histoire des religions ; il n'est pas possible d'insister ici sur l'unité profonde de ces éléments. En ce qui concerne le premier, je

voudrais rappeler les paroles du plus éminent historien des religions à notre époque. Wellhausen écrit : « C'est principalement grâce à Paul que l'Evangile du Royaume s'est transformé en Evangile de Jésus-Christ, en sorte qu'il n'était plus la prédiction du Royaume, mais la réalisation accomplie en Christ de cette prédiction. Par analogie, le salut devient pour lui non plus une chose à venir, mais une chose déjà réalisée et actuelle. Il met l'accent sur la foi bien plus que sur l'espérance ; il trouve dans la filialité actuelle un avant-goût de la félicité à venir ; il est vainqueur de la mort et entre dès ici-bas dans la vie nouvelle. Il glorifie la force qui agit dans les faibles ; la grâce de Dieu lui suffit ; il sait qu'aucune puisance, présente ou future, ne peut l'arracher de ses bras, et que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu ». Et quelle pénétration, quelle assurance, quelle puissance il fallait pour arracher la nouvelle religion au sol qui l'avait vu naître, et la transplanter dans un sol tout nouveau ! Né en Arabie, l'Islamisme a pu se déplacer, il est toujours resté une religion arabe ; le Bouddhisme a toujours eu les Indes pour citadelle ; mais voici une religion, née en Palestine, maintenue sur le sol juif par son fondateur, et quelques années plus tard, elle est déjà affranchie de toute attache originelle.

Paul l'a opposée à la religion israélite : « Christ est la fin de la Loi ». Et non seulement le christianisme a pu supporter d'être ainsi déraciné et transplanté, mais les évènements ont montré qu'il était prédisposé à ce transfert. Il a donné à l'Empire Romain et à toute la civilisation occidentale une base et un point d'appui. Renan dit avec raison : Si, au premier siècle, quelqu'un avait dit à l'Empereur que ce petit Juif qui partait d'Antioche en missionnaire, était son meilleur collaborateur et qu'il donnerait à l'Empire une base solide, on l'aurait pris pour un fou ; et pourtant il aurait dit vrai. Paul a infusé à l'empire romain des forces nouvelles, et fondé la civilisation chrétienne occidentale. L'œuvre d'Alexandre le Grand est tombée en ruines, l'œuvre de Paul demeure. Cependant si nous vantons l'homme qui osa, sans pouvoir invoquer une seule parole de son Maître, mais fort de son Esprit, entreprendre ce rude combat contre la Lettre, nous devons honorer tout autant ces disciples personnels de Jésus, qui finirent, après de dures luttes intimes, par se rallier aux principes de Paul. Pour Pierre, nous savons pertinemment qu'il en fut ainsi ; pour les autres, nous savons tout au moins qu'ils ont reconnu la légitimité de ces principes. Et vraiment c'était chose considérable, pour ces hommes qui entendaient encore résonner à leurs

oreilles toutes les paroles de leur Maître, et conservaient dans leur mémoire les traits concrets de son image : ces fidèles disciples ont fini par accepter une prédication qui paraissait s'éloigner de la prédication originelle sur des points importants, et aboutissait à la ruine de la religion d'Israël. Ici l'histoire elle-même a montré, avec une incontestable évidence et sans longs délais, ce qui était le cœur et ce qui était l'écorce : écorce, tout l'appareil judaïque de la prédication de Jésus ; écorce même des paroles aussi précises que : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Par la puissance de l'esprit de Christ, les disciples ont renversé ces barrières. Ce sont les disciples personnels de Jésus — et non pas seulement la seconde ou la troisième génération, alors que les souvenirs immédiats du Seigneur eurent pâli — qui eurent à subir cette rude épreuve. C'est là le fait le plus considérable du siècle apostolique.

Sans toucher aux traits essentiels, profonds, de l'Evangile — la confiance absolue en Dieu comme au Père de Jésus-Christ, la foi au Seigneur, le pardon des péchés, la certitude d'une vie éternelle, la pureté et la fraternité —, Paul en a fait la religion universelle, et a posé le fondement nécessaire à la grande Eglise. Mais tandis que disparaissaient les limitations originelles, d'autres devaient surgir,

qui portèrent atteinte à la simplicité et à la force intime du mouvement. C'est par l'examen de ces modifications que nous terminerons notre étude du siècle apostolique.

1° La rupture avec la Synagogue et la constitution de communautés absolument indépendantes eurent des conséquences considérables. Sans doute on tenait fermement à cette idée que la communauté des fidèles, « l'Eglise », était chose supra-sensible, chose céleste parce que chose intérieure ; mais on était convaincu qu'elle se manifestait dans chaque communauté particulière ; et comme on avait rompu avec l'ancienne société, ou même qu'on n'y avait jamais été rattaché, la formation de liens nouveaux prit nécessairement une importance toute spéciale, et inspira un très vif intérêt. Dans ses maximes et ses paraboles, Jésus pouvait, sans s'inquiéter de tout ce qui est extérieur, s'en tenir à l'essentiel — comment, sous quelle forme la semence devait lever, il ne s'en occupait pas ; il avait devant les yeux le peuple d'Israël dans son cadre historique, et ne songeait pas à des changements extérieurs. Or les liens avec ce peuple étaient maintenant tranchés, et un mouvement religieux ne saurait subsister sans un corps, il faut qu'il se crée *des formes* pour la vie commune et le culte commun. Ces formes, on ne les improvise pas ; les unes naissent lentement des

besoins concrets de l'heure, et l'on emprunte les autres au milieu ou aux institutions déjà établies. Les communautés pagano-chrétiennes se sont créé de la sorte un organisme, un corps ; elles se sont donné des formes en partie de façon spontanée et progressive, en partie par voie d'emprunt au passé.

Aux formes cependant s'attache toujours un prix particulier. Comme ce sont elles qui assurent le maintien de la communauté, *on en vient insensiblement à leur attribuer la valeur de la chose qu'elles servent*, ou du moins, y a-t-il toujours danger qu'il en soit ainsi. Ce danger est d'autant plus pressant que le maintien des formes peut être contrôlé, voire imposé, tandis que la vie intérieure échappe à tout contrôle certain.

C'était indubitablement une nécessité d'opposer au peuple juif, après que l'on eut rompu avec lui, une nouvelle société. En créant l'Eglise, qui se donna pour le véritable Israël, le mouvement chrétien manifesta sa force et la conscience qu'il avait de lui-même. Mais avec la fondation des Eglises et de l'Eglise sur la terre, entrait en jeu un intérêt tout nouveau : à côté des réalités intérieures, une réalité extérieure vint prendre place ; les règlements, la discipline, les liturgies, les formulaires prirent naissance, et commencèrent à

s'affirmer conformément à leur logique interne. Ces éléments finirent par prendre une valeur tout à fait étrangère à la valeur des réalités qu'ils représentaient, et ces réalités elles-mêmes s'incorporèrent insensiblement, par mille fils invisibles, à la trame de l'histoire.

2° Nous avons indiqué ci-dessus que l'importance de Paul comme théologien résidait essentiellement dans sa christologie. Il l'a saisie de telle sorte, — tant par sa conception de la crucifixion et de la résurrection, que par son affirmation : « le Seigneur c'est l'Esprit » — que la rédemption apparaît comme déjà accomplie et le salut comme une force actuelle. « Nous sommes réconciliés avec Dieu par Christ » ; « si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature » ; « qui nous séparera de l'amour de Dieu ». Ainsi se trouve mis en lumière le caractère absolu de la religion. Mais ici aussi, on peut dire que chaque formule avait sa logique propre et ses dangers propres. Il y a un de ces dangers contre lequel l'Apôtre lui-même a dû s'élever : la prétention de se mettre au bénéfice de la rédemption, sans témoigner d'une nouvelle vie. Pareille chose était impossible avec les paroles de Jésus, mais les formules de Paul n'étaient pas aussi sûrement à l'abri d'un tel danger. A tous les prédicateurs sérieux s'imposa bientôt ce thème cons-

tant : ne pas se confier à la « rédemption », au pardon des péchés et à la justification, quand on n'a ni l'horreur du péché, ni l'attachement à Christ. Qui pourrait méconnaître que les doctrines relatives à une « rédemption objective » ont été de graves tentations au cours de l'histoire de l'Eglise, et ont caché à des générations entières le caractère sérieux de la religion ? Le concept de rédemption, qui ne saurait être introduit sans autre explication dans la prédication de Jésus, est devenu une pierre d'achoppement. Evidemment, le Christianisme est la religion de la rédemption ; mais c'est là un concept délicat, et qui ne doit jamais être transporté en dehors du domaine de l'expérience personnelle et de la réforme intérieure.

Mais voici que surgissait encore un second danger, étroitement lié au premier : si la rédemption doit être rapportée à la personne et à l'œuvre de Christ, tout semble dépendre d'un seul point : connaître exactement cette personne et son œuvre. *La vraie doctrine de Christ et sur Christ menace de passer au premier plan, et de compromettre la majesté et la simplicité de l'Evangile.* Ici encore il se trouve que ce danger n'était pas à craindre avec les paroles de Jésus — qu'on lise Jean lui-même : « Si vous m'aimez,gardez mes commandements ». Mais avec la tournure que Paul donnait à la pen-

sée religieuse, ce danger pouvait évidemment surgir, et il a surgi en effet. Combien de temps l'Eglise n'a-t-elle pas enseigné que la chose essentielle entre toutes était de savoir comment Christ était constitué en tant que Personne, quelle était sa nature, etc. Paul lui-même était encore bien éloigné de cette pensée, — quiconque appelle Christ « Seigneur » parle sous l'action du Saint-Esprit —, mais il est incontestable que l'ordre imposé par sa spéculation aux différents concepts religieux, orientait la pensée vers une fausse direction. Fausse, dis-je, car si séduisante que puisse paraître à l'esprit cette ordonnance, la prédication même de Jésus nous enseigne qu'il n'est pas bon de faire de la christologie le contenu fondamental de l'Evangile : Jésus va d'emblée à l'essentiel, et place chaque homme sans détour en présence de son Dieu. En parlant ainsi, nous ne songeons pas à restreindre le droit de Paul à tout résumer dans la prédication de Christ crucifié,car c'était la force de Dieu et la sagesse de Dieu qu'il mettait ici en lumière, et de l'amour de Christ il faisait jaillir le sentiment de l'amour de Dieu. C'est encore ainsi que se transmet aujourd'hui dans des milliers d'âmes la foi chrétienne : par Christ. Mais c'est là tout autre chose que d'exiger l'adhésion à une série de propositions sur la personne du Christ.

Il y a autre chose encore à considérer : sous

l'impulsion du dogme messianique, et sous l'impression déterminante de la personne de Christ, Paul a fondé la spéculation d'après laquelle non-seulement Dieu était en Christ, mais encore Christ lui-même possédait une personnalité céleste propre. Chez les Juifs il n'était pas nécessaire que cette représentation fît éclater le cadre de l'idée messianique, mais chez les Grecs elle devait forcément éveiller des idées toutes nouvelles. Le seul fait de l'apparition de Christ, de l'entrée d'un être divin dans ce monde, devait passer pour l'essentiel, pour *le fait rédempteur* lui-même. Paul ne l'a cependant pas entendu ainsi : la mort sur la croix et la résurrection sont pour lui les faits décisifs ; quant à la venue dans ce monde, il la considère du point de vue moral, et comme un modèle pour notre activité. — (Il s'est fait pauvre à cause de nous ; il s'est humilié, il s'est dépouillé). On ne pouvait en rester là. A la longue, un fait aussi considérable ne pouvait demeurer au second plan ; mais une fois au premier plan, il menaçait l'Evangile lui-même, car il détournait de lui la réflexion et l'intérêt. En présence de l'histoire des dogmes, qui pourrait nier que cela soit arrivé? Les conférences suivantes nous montreront dans quelles proportions.

3° L'Eglise nouvelle avait un livre sacré, l'Ancien Testament. Bien qu'il déclarât la Loi désor-

mais sans valeur, Paul trouva cependant le moyen de conserver tout l'Ancien Testament. Quelle bénédiction ce livre a apportée à l'Eglise ! Comme livre d'édification, comme livre de consolation, de sagesse et de prudence, comme livre d'histoire, il a eu pour la vie et pour l'apologétique une incomparable importance. Parmi les religions que le Christianisme rencontrait sur le sol gréco-romain, quelle autre pouvait se vanter de posséder un trésor semblable ? Et cependant cette possession n'a pas été à tous égards salutaire pour l'Eglise, car je remarque d'abord que bien des pages de ce livre portaient la marque d'une autre religion et d'une autre morale que celles du Christianisme. Si résolu que l'on fût à user de l'interprétation pour spiritualiser et intérioriser, on ne pouvait cependant écarter complètement le sens primitif. L'Ancien Testament risquait ainsi d'introduire, et introduisit en effet dans le Christianisme un élément inférieur, déjà dépassé. Et cela ne doit pas s'entendre de détails seulement, car dans l'Ancien Testament le but était différent, et toute la religion se trouvait dans un rapport très étroit avec un corps politique, le peuple. Quel danger, si l'on se laissait entraîner à nouer à nouveau des liens semblables, non plus avec le Judaïsme il est vrai, mais avec un autre peuple, non plus avec l'antique loi nationale, mais avec une autre analogue !

Et quand un Paul lui-même a déclaré ici ou là que la Loi faisait encore autorité — bien qu'avec une interprétation allégorique — qui pourra fixer à ses successeurs les limites dans lesquelles il sera légitime de revêtir d'une autorité divine d'autres lois encore, auxquelles ils donneront une forme appropriée à leur temps ? Et cela nous conduit à notre seconde remarque : quand même les prescriptions que l'on empruntait à l'Ancien Testament auraient été en elles-mêmes irréprochables, le seul fait de cet emprunt était une menace pour la liberté chrétienne, aussi bien pour la liberté intérieure que pour la liberté de l'Eglise dans son édification et dans l'organisation de son culte ou de sa discipline.

J'ai essayé d'indiquer que la rupture du lien qui l'unissait au Judaïsme, ne marqua pas pour l'Evangile la fin de toute limitation, mais que de nouvelles limites s'imposèrent au contraire. Or elles surgirent précisément sur les points auxquels était lié quelque progrès nécessaire, ou, comme pour l'Ancien Testament, quelque inaliénable trésor. L'histoire nous rappelle donc une fois de plus que dans son domaine, et dès que l'on abandonne le monde purement intérieur, il n'y a aucun progrès, aucun succès, ni plus généralement aucun bien qui n'ait son revers et ne projette son ombre.

L'apôtre Paul a dit avec tristesse : « notre science est fragmentaire » ; combien cela est plus vrai encore de notre activité et de toute chose au monde ! Nul ne peut travailler « gratis » ; non seulement il faut accepter les conséquences fâcheuses, mais il faut aussi, le voyant, le sachant, et le voulant, négliger ceci pour atteindre cela. La réalité la plus pure et la plus sainte, lorsqu'elle quitte le monde de la vie intérieure pour celui des formes et des phénomènes, n'échappe pas à la règle : la forme même qui la réalise, doit aussi la limiter.

Lorsque le grand Apôtre expira en l'an 64, sous la hache de Néron, il pouvait dire de lui-même ce qu'il écrivait peu de temps auparavant à un fidèle compagnon : « J'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. » Quel missionnaire, quel prédicateur, quel pasteur d'âmes peut se comparer à lui, soit pour la grandeur de l'œuvre accomplie, soit pour la sainte énergie apportée à son exécution ? Il a su par sa parole de vie, agir et déchaîner l'incendie ; il a connu toutes les préoccupations d'un père, et lutté pour les âmes avec toutes les forces de son âme ; il a rempli tout à la fois les devoirs du docteur, de l'éducateur et de l'organisateur. Lorsqu'il scella son œuvre de son sang, tout l'empire Romain, d'Antioche à Rome et même à l'Espagne, était semé de communautés chrétiennes.

On ne trouvait pas dans ces Eglises beaucoup de « puissants selon la chair », pas beaucoup de riches, et cependant elles étaient « comme des lumières dans le monde », et le progrès de l'histoire universelle reposait sur elles. Leurs membres n'étaient pas très « éclairés », mais ils avaient conquis la foi au Dieu vivant et en la vie éternelle ; ils savaient que la vie humaine a une valeur infinie, et que cette valeur est déterminée par son rapport avec l'invisible ; ils menaient une vie de pureté et de fraternité, ou du moins s'efforçaient de la vivre. Formant en Jésus-Christ leur chef un peuple nouveau, ils avaient au cœur la haute conscience de réaliser l'unité entre Juifs et Grecs, Grecs et Barbares, et de conduire ainsi l'humanité au dernier et plus haut stade de son histoire.

CHAPITRE II

LA RELIGION CHRÉTIENNE DANS SON ÉVOLUTION VERS LE CATHOLICISME.

(**Onzième Conférence**). — Nous avons laissé derrière nous le siècle apostolique. Nous avons vu que pendant cette période l'Evangile a été enlevé au sol juif qui l'avait vu naître, et transporté sur le théâtre plus vaste de l'empire Gréco-romain. C'est surtout l'Apôtre Paul qui a accompli cette œuvre, et introduit ainsi le Christianisme dans l'histoire universelle. Les nouveaux liens dans lesquels il entrait ainsi ne constituaient pas en eux-mêmes un obstacle ; au contraire, la religion chrétienne était par là mise en demeure de se réaliser dans le cadre de l'humanité qui se confondait à cette époque avec *l'orbis Romanus*. Mais de nouvelles formes ne pouvaient manquer de se développer, qui constitueraient à leur tour des restrictions et des charges. Nous nous rendrons de ce

fait un compte plus exact en étudiant la religion chrétienne dans son évolution vers le catholicisme.

L'Evangile n'a pas été donné au monde comme une religion légaliste, il ne saurait donc trouver son expression classique et définitive dans aucune de ses manifestations intellectuelles ou sociales, non pas même dans sa forme primitive.L'historien ne doit jamais perdre de vue cette pensée directrice lorsqu'il entreprend de suivre la marche de la religion chrétienne à travers les siècles qui suivirent l'ère apostolique. Par le fait même que l'Evangile plane au-dessus de toutes les oppositions entre ici-bas et l'au-delà,la vie et la mort,le travail et l'ascétisme, la raison et l'extase, le Judaïsme et l'Hellénisme, il est capable de subsister sous les conditions les plus diverses,comme en fait il a développé sa force à l'origine jusque sous les décombres du Judaïsme. Et non seulement il le peut, mais il le doit, s'il veut d'ailleurs être la religion des vivants, vivante elle-même. En tant qu'Evangile il n'a qu'un seul but : que le Dieu vivant soit connu, que chaque individu le connaisse comme son Dieu et trouve en lui force, joie et paix. Comment atteindra-t-il ce but dans sa marche à travers les siècles ? Sera-ce grâce à des coefficients juifs ou grecs, ascétiques ou sociaux, gnostiques ou agnostiques, par une organisation ecclésiastique ou

dans des congrégations absolument libres ? peu importe l'enveloppe ; pourvu qu'elle protège le cœur et laisse circuler la sève, l'écorce est chose accessoire, soumise au changement, solidaire de chaque époque, qui l'apporte et l'emporte avec elle.

La transformation la plus considérable que la nouvelle religion ait jamais subie, — presque plus considérable que celle qui fit naître les Eglises pagano-chrétiennes, et relégua au second plan les communautés palestiniennes, — la transformation la plus considérable, dis-je, se place au second siècle de notre ère, et par conséquent dans le champ de notre étude d'aujourd'hui.

Transportons-nous aux environs de l'an 200, c'est-à-dire cent ou cent vingt ans après l'ère apostolique. Trois ou quatre générations — pas plus — s'étaient écoulées depuis la fin de cette période. — Quel aspect présente maintenant la religion chrétienne ?

Nous voyons une grande société politico-ecclésiastique, et à côté d'elle de nombreuses « Sectes », qui se disent chrétiennes, mais auxquelles ce titre est contesté, et qui sont âprement combattues. Cette grande société politico-religieuse se présente sous la forme d'une fédération d'Eglises individuelles embrassant tout l'Empire. Chacune de ces Eglises est autonome, mais toutes

ont des constitutions sensiblement identiques, et sont reliées par une commune doctrine et par des règles fermes, en vue de la communion réciproque. La doctrine semble au premier regard assez pauvre, mais chacune de ses propositions a une portée et une importance considérables ; dans son ensemble elle embrasse un groupe compact de questions métaphysiques, cosmologiques et historiques, leur apporte une réponse précise, et donne des éclaircissements sur le développement de l'humanité depuis la création jusqu'à l'existence à venir. Les préceptes de Jésus pour la conduite de la vie ne figurent pas dans cette doctrine ; ils sont, en tant que « règles de la discipline », absolument distincts des « règles de la foi ». Chaque Eglise apparaît aussi comme une institution cultuelle, dans laquelle Dieu est adoré selon un rituel solennel. Dans cette institution, une chose est déjà caractéristique : la distinction entre prêtres et laïques : certains actes du culte ne peuvent être accomplis que par le prêtre, sa médiation est absolument indispensable ; d'une façon générale, on ne peut plus s'approcher de Dieu que par des intermédiaires, par l'intermédiaire de la vraie doctrine, des vraies ordonnances et d'un livre sacré. La foi vivante semble s'être changée en une confession de foi à accepter, la consécration à Christ en christologie, l'ar-

dente espérance du Royaume en doctrines de l'immortalité et de la déification, la prophétie en exégèse érudite et théologie savante, les inspirés en clercs, les frères en laïques sous tutelle, les miracles et les guérisons en rien du tout ou en artifices de prêtres, les ferventes prières en hymnes solennels et litanies, « l'Esprit » en règles et canons. Ajoutez que les chrétiens sont lancés individuellement dans le grand courant de la vie du monde, et que la question brûlante entre toutes est celle-ci : dans quelle mesure peut-on participer à cette vie sans perdre sa qualité de chrétien ? Cent vingt ans ont suffi pour accomplir ce formidable changement. Nous demanderons d'abord : comment cela s'est-il produit ? et ensuite : L'Evangile a-t-il pu se maintenir au milieu de ces changements, et comment s'est-il maintenu ?

Mais avant d'essayer de donner une réponse a ces deux questions, il faut nous remettre en mémoire une remarque que l'historien ne doit jamais négliger. Quand on veut déterminer la valeur réelle et la portée d'un grand phénomène, d'un large mouvement historique, il faut avant tout s'informer du travail qu'il a fourni, ou si l'on veut du problème qu'il a résolu. De même qu'un individu a le droit de demander à être jugé non sur telle vertu ou sur tel défaut,

non sur ses talents ou sur ses faiblesses, mais sur les résultats de son activité, de même les grands organismes historiques, Etats ou Eglises, doivent être jugés en première ligne — et l'on pourrait peut-être dire : exclusivement — sur ce qu'ils ont produit. Leur juge c'est leur œuvre. Par toute autre voie, on n'arrive qu'à des jugements tout à fait vagues, tantôt optimistes, tantôt pessimistes, à la façon des historiens de réunion publique. Ainsi, en ce qui concerne l'Eglise parvenue au terme de son évolution vers le Catholicisme, il faut demander : en quoi a consisté son œuvre, quel problème a-t-elle eu à résoudre, qu'a-t-elle produit ? Je donne d'emblée la réponse. Son œuvre a été double : premièrement, elle a combattu et puissamment refoulé le culte de la nature, le polythéisme et la religion politique ; secondement, elle a vaincu les philosophies dualistes de la religion. Au début du troisième siècle, l'Eglise aurait pu répondre à qui lui demandait d'un ton de reproche : « Comment as-tu pu t'éloigner autant de tes origines ? qu'es-tu donc devenue ? » — « Oui ! voilà ce que je suis devenue ! il m'a fallu rejeter bien des choses ; il m'a fallu aussi en accepter beaucoup ; il m'a fallu combattre ; mon corps est couvert de cicatrices, mes vêtements sont couverts de poussière, mais j'ai vaincu et j'ai bâti ; j'ai repoussé le poly-

théisme, j'ai enlevé toute valeur à la religion politique, et presque anéanti cette création ridicule ; je n'ai pas prêté l'oreille aux propos insinuants d'une profonde philosophie, et je lui ai opposé victorieusement le Dieu tout puissant et créateur ; enfin, j'ai charpenté un vaste bâtiment, une citadelle avec tours et remparts, dans laquelle je garde en sûreté mes trésors, et j'abrite les faibles ». Voilà ce qu'elle aurait pu répondre, et elle aurait dit vrai. Mais, objecte-t-on, combattre et vaincre le culte de la nature et le polythéisme était chose facile ; ils étaient déjà pourris et vides, et leur force était minime. Cette objection n'est pas juste. Assurément plusieurs des formes de cette religion étaient dépassées et proches de leur ruine, mais la religion de la nature elle-même était encore un puissant adversaire. Aujourd'hui même elle peut, par la voix d'un prophète inspiré, toucher notre âme et faire vibrer avec puissance les fibres profondes de notre être, — combien plus autrefois ! Le cantique sublime du Soleil donnant la vie à tous les vivants a pénétré d'émotion religieuse toute l'existence d'un Gœthe même, et a fait de lui un adorateur du Soleil. Quelle ne devait pas être la force d'entraînement de cet hymne alors que la science n'avait pas encore dépouillé la nature de ses dieux ! Le christianisme a vaincu la religion

de la nature, il l'a vaincue non chez tel ou tel individu — ce qui s'était produit de tout temps —, mais de façon assez générale pour créer une grande et jeune société, repoussant par d'impressives doctrines le culte de la nature et le polythéisme, et offrant à une disposition religieuse plus profonde un point de départ et un appui. — Et la religion politique ! Derrière le culte de l'Empereur il y avait toute la puissance de l'Etat, et il semblait si facile et si anodin de pactiser avec lui ! Mais l'Eglise n'a pas reculé d'un pas ; elle a jeté bas l'idole impériale. Le sang des martyrs a coulé pour élever entre la religion et la politique, entre Dieu et César, une barrière que nul ne pourra plus déplacer. — Enfin, dans un temps très troublé au point de vue des philosophies religieuses, l'Eglise a su s'affirmer contre toutes les spéculations dualistes, alors même qu'elles semblaient souvent se rapprocher de ses propres conceptions, et leur a opposé, en une ardente lutte, le principe monothéiste. La lutte ici était d'autant plus difficile que beaucoup de chrétiens, et précisément de chrétiens très éminents et cultivés, firent cause commune avec l'adversaire, et devinrent eux-mêmes dualistes. L'Eglise tint ferme. — Si l'on ajoute que malgré ce mouvement d'opposition contre l'esprit gréco-romain, l'Eglise a su pourtant s'attacher ce même esprit

— tout autrement que n'avait fait le Judaïsme, dont l'influence sur l'esprit grec fait songer au mot connu : « Tu as bien eu la force de m'attirer, mais tu n'as plus de force pour me retenir » —, et si l'on ajoute enfin que le second siècle a vu l'Eglise poser les fondements de tout l'édifice ecclésiastique tel qu'il est devenu aujourd'hui, on ne peut que s'étonner de la grandeur de l'œuvre accomplie à cette époque.

I. — *L'œuvre de l'Eglise catholique primitive.* — Revenons aux deux questions que nous avons posées : « Comment s'est accomplie cette grande évolution ? » et « l'Evangile s'est-il maintenu dans tous ces changements, et comment s'est-il maintenu ? »

1° Il y a, si je ne me trompe, trois forces principales qui ont produit ce grand changement, et amené la création de nouvelles formes. La première correspond à une loi universelle de l'histoire des religions, car nous la retrouvons partout. Lorsque la seconde ou la troisième génération a disparu, lorsque des centaines ou des milliers de personnes appartiennent à la religion nouvelle, non par conversion, mais par tradition ou par naissance, — en dépit du mot de Tertullien : *fiunt non nascuntur Christiani* —, lorsqu'à côté de ceux qui ont conquis la foi comme un trésor, se trouvent en grand nombre ceux qui l'ont conservée comme

un vêtement, il se produit toujours une transformation. La religion de l'impression vivante et de la foi devient une religion de la coutume, et, par conséquent, de la forme et de la loi. Une religion nouvelle peut développer à l'origine la force la plus considérable, l'enthousiasme le plus élevé, et produire de puissants ébranlements intérieurs, elle peut, en outre, mettre très énergiquement l'accent sur la liberté spirituelle, — et où donc tout cela a-t-il trouvé une expression plus vivante que dans la prédication de Saint Paul ? — elle ne saurait manquer cependant de s'épaissir et de se légaliser, alors même qu'elle voudrait forcer ses adeptes au célibat, et n'admettre que des adultes. Aussitôt les formes religieuses se figent ; leur raideur même leur donne une valeur réelle, et de nouvelles formes viennent s'y ajouter. Non seulement elles prennent la valeur de règles et de lois, mais insensiblement on en vient à les considérer comme renfermant la substance de la religion ; que dis-je ? comme constituant même cette substance. Ceux qui n'ont pas le sens des choses religieuses sont contraints de les considérer ainsi, sans quoi ils n'auraient absolument rien ; et ceux qui ont encore une vie religieuse réelle sont obligés de les utiliser de même, sans quoi ils seraient sans action sur les autres. Ceux-là ne sont pas nécessairement des hypocrites. Sans

doute la religion proprement dite est pour eux lettre close, l'élément essentiel a disparu ; mais on peut, sans faire de la religion sa vie, l'apprécier cependant à divers points de vue ; au point de vue de la morale, par exemple, ou de la police, mais sutout au point de vue de l'art. Au commencement de ce siècle, lorsque les romantiques ont remis le catholicisme en honneur chez nous et en France, Chateaubriand en particulier ne pouvait se lasser de glorifier le catholicisme, dont il croyait être un fidèle accompli. Mais un critique pénétrant a déclaré que M. de Chateaubriand se trompait sur ses propres sentiments : il croit être un vrai catholique, en réalité il se tient devant les ruines vénérables de l'Eglise, et s'écrie : « que c'est beau ! » C'est une façon d'apprécier la religion sans lui être intimement attaché ; il y en a beaucoup d'autres, dont quelques-unes nous conduisent beaucoup plus près de la substance réelle de la religion. Cependant toutes ont ceci de commun que l'expérience religieuse proprement dite ne se réalise plus du tout, ou se réalise seulement de façon incertaine et fragmentaire ; par contre, les phénomènes dérivés et les effets sont estimés très haut et soigneusement conservés. Tout ce qui s'exprime sous forme de doctrines, de règles, d'ordonnances et d'organisations rituelles, est considéré comme la réalité

même. Tel est donc le premier stade de l'évolution : l'enthousiasme originel, au sens élevé de ce terme, tarit ; et aussitôt se constitue la religion de la règle et de la forme.

2° Cependant le deuxième siècle n'a pas été marqué seulement par l'évasion d'un élément originel, mais aussi par l'invasion d'un élément étranger. Quand même la jeune religion n'aurait pas rompu le lien qui l'unissait à la religion juive, elle aurait dû pourtant, puisqu'elle s'était établie à demeure sur le sol du monde gréco-romain, subir l'influence de son esprit et de sa civilisation. Mais combien elle était plus ouverte encore à cet esprit, après la brusque cassure par laquelle elle venait de rompre avec la religion juive et le peuple juif ! Incorporelle comme un être éthéré, elle semblait planer sur la terre ; — incorporelle, et cherchant un corps. Or l'esprit bâtit son corps, assurément ; mais il le bâtit en s'assimilant ce qu'il trouve autour de lui. L'invasion de l'hellénisme, de l'esprit grec, et le lien qui s'établit entre l'Evangile et lui, est le grand fait de l'histoire ecclésiastique au second siècle ; achevée en principe, elle se continuera pendant les siècles suivants. On peut discerner dans cette action de l'hellénisme sur le christianisme, trois degrés successifs, avec une étape préliminaire. Celle-ci a déjà été mentionnée dans une précé-

dente conférence. Elle est contemporaine des origines de l'Evangile, et constitue précisément une des conditions de sa naissance. La situation toute nouvelle créée par Alexandre le Grand, le renversement des barrières qui séparaient les peuples de l'Orient les uns des autres et les isolaient de l'hellénisme, pouvaient seuls permettre au judaïsme de franchir ses frontières, et de s'orienter vers les destinées d'une religion universelle. Les temps étaient accomplis où l'on pouvait respirer jusqu'en Orient l'atmosphère de la Grèce, et où l'horizon spirituel s'étendait au-delà des frontières de chaque peuple. Cependant on ne saurait dire qu'un élément grec se trouve mêlé, dans une proportion appréciable, à la littérature chrétienne primitive, encore bien moins à l'Evangile. Si on veut le trouver, — en dehors de quelques traces qui apparaissent chez Paul, Luc et Jean — c'est dans la possibilité même pour la nouvelle religion de voir le jour, qu'il faut le chercher. Nous n'avons pas à nous étendre plus longuement sur ce point.

Le premier stade d'une influence positive de pensées grecques déterminées, et de la vie grecque, doit être placé aux environs de l'an 130. A cette époque, la philosophie religieuse des Grecs commence à pénétrer dans la religion nouvelle et en atteint immédiatement le centre ; elle

cherche à entrer avec elle en contact intime, et de son côté le Christianisme tend la main à cette alliée. C'est de la *philosophie* grecque qu'il s'agit ici ; il n'y a pas encore trace de mythologie, de culte grec, etc. ; seul le grand capital spirituel élaboré depuis Socrate par la philosophie était admis par l'Eglise, prudemment et sous réserves. Environ un siècle plus tard, vers les années 220-230, nous arrivons au second stade : maintenant ce sont les mystères grecs et la civisation grecque dans toute l'étendue de son développement qui agissent sur l'Eglise ; mais point du tout encore la mythologie ni le polythéisme. Mais voici qu'un siècle plus tard encore, tout l'hellénisme s'établit dans l'Eglise, avec tout ce qu'il a élaboré et tout ce qu'il possède. Naturellement, ici encore les réserves ne manquent pas, mais elles ne consistent souvent qu'en un changement d'étiquette ; la chose elle-même est acceptée telle quelle, et le culte des saints donne naissance à une véritable religion chrétienne d'ordre inférieur. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ces deux derniers stades, mais uniquement de cette invasion de l'esprit grec qui est caractérisée par l'assimilation de la philosophie grecque, ou plus exactement du platonisme. Qui pourrait contester qu'il existât ici entre les éléments qui se rapprochaient

une affinité élective ? L'éthique religieuse des Grecs, telle qu'un ardent travail l'avait fondée sur la base de l'expérience intérieure et de la spéculation métaphysique, comportait tant de profondeur et de délicatesse de sentiment, tant de sérieux et de dignité, et — surtout — une piété *monothéiste* si puissante, que le christianisme ne pouvait passer indifférent devant ce trésor. Sans doute le trésor présentait encore bien des lacunes et bien des éléments rebutants pour le chrétien : il n'avait pas une personnalité dans laquelle cette éthique pût être contemplée comme vie réelle, et il conservait toujours ses rapports choquants avec le « culte des démons », le polythéisme. Mais dans l'ensemble comme dans les détails on se sentait apparenté à cet esprit, et on l'acceptait.

Outre l'éthique, l'Eglise s'appropria encore à cette époque un concept cosmologique, qui devait prendre peu d'années après dans sa doctrine une place prépondérante : — *le Logos*. De la contemplation du monde et de la vie intérieure, la pensée grecque s'était élevée — par quels degrés, nous n'avons pas à le rechercher ici — jusqu'à la conception d'une Idée-Force centrale, dans laquelle on apercevait l'unité du principe suprême du monde, de la pensée et de l'éthique, mais aussi la Divinité elle-même, en tant que créatrice et active, par opposition au concept du Dieu immobile.

Le fait le plus important qui se soit jamais produit dans l'histoire des doctrines chrétiennes, se place au commencement du second siècle, le jour où des apologistes chrétiens posèrent cette équation : *Le* Logos *c'est Jésus-Christ*. Sans doute avant eux d'anciens docteurs avaient déjà appliqué à Jésus, entre autres qualificatifs, le titre de « *Logos* » ; l'un d'eux même, Jean, avait déjà formulé cette proposition : le *Logos* c'est Jésus-Christ ; mais il n'avait pas fait de cette proposition le fondement de toute la spéculation sur sa personne ; au fond « *Logos* » n'était pour lui aussi qu'un attribut. Mais alors parurent des docteurs qui avaient été, avant leur conversion, les adeptes de la philosophie néo-platonicienne teintée de stoïcisme, et pour lesquels dès lors le concept du *Logos* était partie intégrante du système du monde. Ils prêchèrent Jésus comme la manifestation corporelle du *Logos*, qui ne s'était révélé jusque-là que par des miracles. Le concept tout à fait incompréhensible de « Messie », était remplacé d'emblée par un concept compréhensible; la christologie, hésitante et diverse dans son expression, trouvait une forme ferme , la valeur universelle de Christ se trouvait solidement fondée, en même temps que s'éclairait son rapport mystérieux avec la divinité ; le monde, la raison, l'éthique étaient ramenés à l'Unité. Merveilleuse formule en vérité !

et n'était-elle pas préparée, réclamée même par les spéculations messianiques telles qu'elles se présentaient chez l'Apôtre Paul et d'autres docteurs primitifs ? Reconnaître qu'il fallait saisir la divinité en Christ sous la forme du *Logos*, c'était tout à la fois ouvrir à l'esprit des perspectives sur une multitude de problèmes, et fixer cependant leurs limites et leur orientation. Le caractère unique de Jésus-Christ en face de tous ses rivaux paraissait sauvegardé de la façon la plus simple du monde, et le concept laissait pourtant à la pensée un si libre jeu, que, selon les besoins, Christ pouvait être envisagé tour à tour comme la divinité agissante elle-même, ou comme le premier-né entre beaucoup de frères, et les prémices de la création de Dieu.

Ainsi des philosophes Grecs pouvaient identifier Jésus avec le *Logos* : quel témoignage de la puissance impressive de sa prédication ! Rien ne préparait la spéculation juive à reconnaître dans une personne historique l'incarnation du *Logos ;* jamais l'idée d'identifier le Messie et le *Logos* n'était venue à ses représentants ; jamais par exemple, l'idée de cette identification n'est venue à l'esprit d'un Philon ! Elle donnait à un fait historique une signification métaphysique, elle faisait entrer dans la sphère de la cosmologie et de la

philosophie religieuse une personne apparue dans le temps et dans l'espace ; mais en distinguant ainsi *une* personne, on faisait de l'*histoire* toute entière le point culminant de l'évolution du monde.

L'identification du *Logos* avec le Christ fut le point décisif par où s'opéra l'alliage de la philosophie grecque avec l'héritage apostolique, et par où les penseurs Grecs vinrent à l'Evangile. Pour la plupart d'entre nous cette identification est inacceptable, parce que notre réflexion cosmologique ou morale ne nous conduit plus à la conception d'un *Logos* personnel. Mais il faudrait être aveugle pour ne pas reconnaître que le *Logos* fut à cette époque la formule voulue pour relier la pensée grecque et la religion chrétienne, et aujourd'hui encore, il n'est pas difficile de lui trouver un sens acceptable ; mais on ne saurait dire qu'elle ait été absolument une bénédiction. Bien plus encore que les premières spéculations christologiques, elle absorba tout l'intérêt, elle émoussa le sentiment de la simplicité de l'Evangile, et transforma celui-ci, dans une mesure toujours plus grande, en une philosophie religieuse. Cette phrase : « le *Logos* a paru au milieu de nous », eut pour effet une sorte d'ivresse spirituelle, mais l'enthousiasme et l'essor qu'elle donna aux âmes n'étaient pas les meilleurs guides pour aller au Dieu que Jésus-Christ a prêché.

3° L'évasion d'un élément originel, et l'invasion d'un élément nouveau — l'élément grec — n'expliquent pas encore complètement la grande transformation par laquelle la religion chrétienne est passée au deuxième siècle. Il faut se souvenir encore de l'ardente lutte qu'elle a dû soutenir alors à l'intérieur de ses propres frontières. Parallèlement à la lente invasion de l'élément grec et philosophique, se produisirent en effet sur toute la ligne des essais que l'on peut bien appeler « des accès d'hellénisme aigu ». Pour nous, ils présentent le spectacle historique le plus grandiose, mais à cette époque ils constituaient le plus terrible danger. Le deuxième siècle est, plus qu'aucun autre avant lui, le siècle du syncrétisme et des amalgames religieux. Dans ces amalgames, on offrait à l'Evangile de figurer comme un élément à côté des autres, voire comme le plus important. L'Hellénisme, auteur de cette tentative, avait déjà exercé son attraction sur tous les mystères, sur la théosophie orientale, sur les créations les plus sublimes et les plus absurdes, et grâce aux inépuisables ressources de l'interprétation philosophique — c'est-à-dire allégorique — il en avait tissé une trame prestigieuse. Maintenant il se ruait littéralement à l'assaut de la prédication chrétienne ; il avait été saisi par sa sublimité, il s'inclinait devant Jésus-Christ comme devant le Sauveur du monde,

et il apportait comme un présent à cette prédication tout ce qu'il possédait, tous les trésors de sa civilisation et de sa sagesse : à elle seulement de les mettre en valeur, à elle d'entrer en souveraine dans le cadre déjà parachevé d'une philosophie du monde et de la religion, dans les mystères qui avaient été préparés pour elle. Quel témoignage de l'impression qu'elle avait produite, et quelle tentation ! Le gnosticisme — c'est le nom de ce mouvement — fort de multiples expériences religieuses, s'installa sous le couvert du nom de Christ, montra d'ailleurs un sens vif et durable de certaines idées chrétiennes, et tenta de donner une forme à ce qui était encore amorphe, de parachever ce qui était encore extérieurement incomplet, en un mot de faire couler dans son propre lit le courant chrétien. La plupart des croyants, sous la conduite de leurs évêques, ne se laissèrent pas prendre à ces séductions, mais acceptèrent au contraire le combat, convaincus qu'il s'agissait ici d'une tentation diabolique. Or combattre, ici, c'était se replier, c'est-à-dire tracer d'une main ferme les limites de ce qui était chrétien, et déclarer païen tout ce qui ne voulait pas s'astreindre à les respecter. *La lutte contre le gnosticisme a contraint l'Eglise à enclore sa doctrine, son culte et sa discipline dans des formes et des règles fermes, et à exclure quiconque ne*

s'y soumettrait pas. Convaincue qu'elle conservait et mettait en valeur uniquement ce qu'elle avait reçu de la tradition, elle ne mit pas un instant en doute que l'obéissance exigée par elle ne fût autre chose que la soumission à la volonté divine elle-même, et que la doctrine qu'elle opposait à ses adversaires n'exprimât « *la religion* même ».

Si l'on appelle « Eglise catholique » l'Eglise du dogme et de la loi, c'est là qu'elle est née, dans la lutte contre le gnosticisme. L'Eglise a chèrement payé la victoire par laquelle elle a écarté cet adversaire, et peu s'en faut que l'on puisse dire : « *Victi victoribus legem dederunt* ». Le dualisme et l'hellénisme aigu étaient vaincus, mais en fondant une Société avec une doctrine explicite, un culte extérieur réglé, etc., l'Eglise empruntait nécessairement des formes analogues à celles qu'elle combattait chez les gnostiques. On passe sur le terrain de ses adversaires, lorsqu'on veut opposer pas à pas sa thèse à la leur. — Et quelle large part de sa liberté primitive l'Eglise a perdue ici ! Il lui fallait maintenant déclarer : tu n'es pas chrétien, et d'une façon plus générale tu ne peux pas entrer en rapport avec Dieu, si tu n'as avant tout confessé telle doctrine, observé telle ordonnance, sollicité tels intermédiaires. Personne n'a même le droit de tenir pour légitime une expérience religieuse qui n'est pas homologuée par la pure doc-

trine et apostillée par les prêtres. L'Eglise ne sut pas trouver d'autres voies, d'autres moyens de s'affirmer en face du gnosticisme, et ce qui n'avait été établi qu'en guise de rempart contre les ennemis de l'extérieur devint le palladium, devint même le fondement de l'existence intime. Assurément toute cette évolution se serait vraisemblablement produite, même sans cette lutte — les deux éléments que nous avons indiqués en premier lieu auraient suffi à la déterminer —, mais le fait qu'elle s'est poursuivie de façon si rapide, si sûre, voire si draconienne, fut la conséquence de cette lutte où l'existence même de la religion révélée était en jeu. Quant à l'opinion superficielle d'après laquelle l'ambition personnelle de quelques hommes aurait créé tout le mouvement de légalisme et de cléricalisme, il n'y a qu'à l'écarter entièrement. La disparition de l'élément primitif et vivant suffit déjà à expliquer l'origine de ce mouvement. *La médiocrité fonda l'autorité* (1). Quiconque ne connaît de la religion que le rite et l'autorité, crée le prêtre afin de pouvoir faire peser sur lui une part essentielle des obligations dont il se sent chargé ; il crée aussi la loi, car pour des âmes sans virilité une loi est plus commode qu'un Evangile.

(1) En français dans le texte.

Nous avons essayé d'indiquer les causes de cette grande évolution ; il nous reste maintenant à répondre à la seconde question : l'Evangile s'est-il maintenu au milieu de tous ces changements ? et subsidiairement, comment s'est-il maintenu ? Il est déjà visible qu'il s'est trouvé engagé dans des rapports tout nouveaux, mais il nous faudra encore les étudier de plus près.

II. — *Qu'est devenu l'Evangile dans l'Eglise catholique primitive ?*

(**Douzième Conférence**). — Si l'on compare la situation intérieure de la chrétienté au commencement du troisième siècle avec ce qu'elle était cent vingt ans plus tôt, on est partagé entre des impressions et des jugements contradictoires : admiration devant l'œuvre si puissante que représente la création de l'Eglise catholique, admiration encore devant l'énergie avec laquelle elle a poursuivi dans toutes les directions son édification et la mise en œuvre de son activité, mais regrets aussi de ne pas retrouver tout ce que l'époque primitive avait de spontané, de libre dans sa soumission même à l'autorité intérieure. Il faut constater avec reconnaissance que cette Eglise a résisté à toute tentative de dissoudre purement et simplement le Christianisme dans les concep-

tions de l'époque, ainsi qu'aux assauts de l' « hellénisme aigu » ; mais il est impossible de nier qu'elle ait payé cher le droit de s'affirmer ainsi. Essayons de déterminer avec un peu plus de précision que ci-dessus les changements qui se sont accomplis dans son sein.

1° La première chose qui frappe, c'est l'atteinte portée à la liberté et à l'autonomie religieuses. Personne n'a le droit de se sentir ou de se dire Chrétien — c'est-à-dire enfant de Dieu — s'il n'a préalablement soumis au contrôle du *Credo* de l'Eglise, son expérience et sa connaissance religieuses. « L'Esprit » est enfermé dans d'étroites limites, et il lui est interdit d'agir où et comme il lui plaît. Bien plus,en dehors de certains cas déterminés, non seulement l'individu doit débuter comme un mineur sous la tutelle de l'Eglise, mais il ne doit jamais devenir tout à fait majeur, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais s'émanciper en face de la doctrine, du prêtre, du culte et du « Livre ». C'est alors qu'est né ce que nous appelons la piété proprement catholique par opposition à la piété évangélique. La spontanéité religieuse avait été fortement battue en brèche, et l'on rendait sa restauration extraordinairement difficile à l'individu.

2° L'accès d'hellénisme aigu était conjuré, mais une idée empruntée à la philosophie grecque pé-

nétrait toujours plus la chrétienté : La vraie religion est avant tout « une doctrine », et une doctrine embrassant tout le champ des connaissances humaines. C'était assurément un témoignage de la force intime du Christianisme que la possibilité pour cette « religion d'esclaves et de vieilles femmes », d'attirer à elle toute la théogonie et la comogonie grecques, de les vouloir dissoudre dans ses propres croyances, et de les allier à la prédication de Jésus-Christ ; mais l'intérêt primordial de la religion se trouvait par là déplacé, et l'Eglise eut un énorme poids mort à traîner. La question : « que faut-il que je fasse pour être sauvé ? » à laquelle Jésus et les Apôtres pouvaient répondre très brièvement, comportait désormais une réponse des plus compliquées, et si l'on pouvait encore concevoir que les laïques se contentent d'une plus brève réponse, c'est parce qu'on les considérait dans leur ensemble comme des chrétiens incomplets, destinés à obéir aux initiés. La religion chrétienne prit déjà à cette époque l'orientation vers l'intellectualisme qui devait persister dans la suite. En se présentant comme une chose vaste et de dimensions respectables, comme une doctrine ardue et complexe, elle n'était pas seulement alourdie, elle était menacée aussi de perdre son sérieux même, car celui-ci ne peut subsister que si la réalité qui nous saisit et nous

sauve reste immédiatement accessible. Certainement le christianisme porte en lui-même un penchant à prendre position en face de toutes les connaissances et de tout l'ensemble de la vie spirituelle, mais ce dont il s'enrichit de la sorte — en supposant même que ce soit toujours conforme à la réalité et à la vérité — ne saurait être considéré comme faisant autorité au même titre que le message évangélique, ou même comme constituant sa condition nécessaire, sans que la religion ait à en souffrir ; le dommage ainsi subi est déjà incontestable au commencement du troisième siècle.

3° L'institution ecclésiastique prit une valeur propre, indépendante, elle devint une réalité religieuse. Après avoir été à l'origine uniquement l'organisme de l'association fraternelle, la forme et le lieu de l'adoration en commun, et l'ombre mystérieuse de l'Eglise céleste, elle devenait à présent, *en tant qu'institution*, chose religieusement indispensable. C'était dans cette institution que l'Esprit de Christ, à ce qu'on enseignait, avait laissé tout ce dont le fidèle avait besoin ; celui-ci lui était donc entièrement lié, non-seulement par l'amour, mais aussi par la foi : là seulement l'Esprit agit, et par conséquent là seulement on trouve toutes ses grâces. Au reste, c'est un fait que d'une façon générale les chrétiens qui n'acceptèrent pas

l'autorité de l'Eglise retombèrent dans le paganisme, ou se laissèrent entraîner soit dans de pernicieuses hérésies, soit dans l'immoralité. Ce fait, concurremment avec la lutte contre les gnostiques, eut pour conséquence que l'Eglise, et avec elle toutes les formes de son organisation, fut de plus en plus identifiée avec « la fiancée de Christ », la « vraie Jérusalem », etc., et que par suite elle se donna elle-même pour l'intangible création de Dieu, la fondation irréformable du Saint-Esprit. Il est sans doute inutile d'exposer quelle diminution de la liberté religieuse il en résulta.

4° Enfin, l'Evangile ne fut pas prêché comme message de joie, avec autant de force au second siècle qu'au premier. Les raisons de ce fait sont d'ordres divers : d'une part, l'expérience personnelle n'était pas aussi puissante que celle qu'avaient vécue un Paul ou l'auteur du quatrième Evangile ; d'autre part, l'attente eschatologique, dont ces premiers docteurs avaient limité la prédominance par une prédication plus profonde, restait maintenant maîtresse des âmes. La *crainte* et *l'espérance* occupent dans le christianisme du second siècle une place plus en vue que chez saint Paul, et c'est en apparence seulement que l'on se rapproche par là des paroles de Jésus, car dans son Evangile l'essentiel, nous l'avons vu, c'est la prédication de Dieu comme notre Père.

Or, comme le prouve le VIII[e] chapitre de l'Epître aux Romains, c'est précisément cette vérité que l'Apôtre exprimait dans sa prédication de la foi. Cependant que la *crainte* prenait ainsi dans le christianisme du deuxième siècle une plus large place — place qui alla croissant dans la mesure où la spontanéité et la vie s'émoussaient, et où gagnait la mondanité —, la morale devenait moins libre, plus légaliste et rigoriste. Le rigorisme n'est-il pas toujours l'envers de la mondanité ? Mais comme il parut impossible d'imposer à tous une morale rigoriste, la distinction s'introduisit déjà dans le catholicisme naissant entre une moralité parfaite et une moralité encore suffisante. Une semblable distinction peut sans doute venir de plus loin, mais elle ne commença à exercer une action néfaste que vers la fin du deuxième siècle. L'Eglise catholique, faisant de nécessité vertu, lui donna bientôt une telle importance qu'à ce seul point fut liée l'existence même de cette forme du Christianisme. Par là se trouvait ruinée l'unité de l'idéal moral, et se trouvait amenée une évaluation quantitative des efforts moraux tout à fait étrangère à l'Evangile. Celui-ci connaît sans doute des différences dans la puissance de la foi ou l'intensité de l'effort moral, mais le plus petit dans le Royaume de Dieu peut être parfait à sa manière.

Dans l'ensemble de ces rubriques se trouvent indiquées les principales modifications qui sont venues affecter le christianisme jusqu'au début du troisième siècle. L'Evangile s'est-il maintenu en dépit de ces changements, et comment peut-on le constater ? — On peut d'abord citer toute une série de documents qui — pour autant que cela est possible à la parole écrite — témoignent de la façon la plus claire et la plus saisissante, de la réalité d'une vie intérieure et vraiment chrétienne. Dans les Actes des Martyrs, comme ceux de Perpétue et de Félicité, ou dans des lettres collectives, comme celle de l'Eglise de Lyon aux Chrétiens d'Asie-Mineure, la foi chrétienne, la puissance et la délicatesse du sentiment moral s'expriment avec autant de splendeur qu'aux jours mêmes des origines ; mais par contre tout ce qui s'est produit depuis lors dans le domaine de l'organisation extérieure de l'Eglise n'y trouve pas son expression. La voie qui conduit à Dieu est connue avec sûreté, et la vie intérieure ne paraît ni troublée, ni alourdie dans sa simplicité. — Considérons maintenant un écrivain comme le philosophe chrétien Clément d'Alexandrie, qui a vécu vers l'an 200. Quelle est l'impression que nous laissent aujourd'hui encore ses écrits ? Plongé tout entier dans les spéculations, transformant, en tant que théologien, la religion chrétienne en une mer sans

limites de « doctrines », Grec jusqu'au bout des ongles, ce savant n'en a pas moins trouvé dans l'Evangile la paix et la joie ; il sait aussi exprimer ce qu'il a trouvé, et peut rendre témoignage de la puissance du Dieu vivant. Il apparaît comme un homme nouveau, et à travers toute la philosophie, l'autorité et la spéculation, à travers toute la religion extérieure, il a pénétré jusqu'à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Tout, sa foi en la Providence, sa foi en Dieu, sa doctrine de la liberté, sa morale, tout est exposé dans des termes qui révèlent le Grec, et tout pourtant est nouveau et vraiment chrétien. Si nous le comparons d'ailleurs avec un chrétien d'une tout autre trempe, avec son contemporain Tertullien, il est facile de montrer que ce qu'ils ont de commun en religion c'est l'expérience qu'ils ont faite de l'Evangile, bien mieux, c'est l'Evangile lui-même. Et lorsqu'on lit et qu'on médite le commentaire de Tertullien sur l'Oraison dominicale, on reconnaît que ce bouillant Africain, ce rigide pourfendeur d'hérétiques, ce défenseur convaincu de l' « *auctoritas* » et de la « *ratio* », cet avocat retors et ergoteur, homme d'Eglise en même temps qu'enthousiaste, a bien connu l'Evangile, en même temps qu'il avait un vif sentiment de ce qui est en lui l'essentiel. Vraiment cette vieille Eglise catholique n'a pas étouffé l'Evangile !

De plus, elle a aussi conservé toute sa force à cette idée décisive, que la société chrétienne doit se révéler comme une communauté fraternelle active et effective, et elle a réalisé cette idée de façon à faire honte à toutes les générations postérieures de l'Eglise.

Enfin, il ne saurait y avoir de doute sur un fait rapporté par un homme aussi véridique qu'Origène, et confirmé du reste par le témoignage d'écrivains païens tels que Lucien : l'espérance d'une vie éternelle, la confiance absolue en Christ, l'esprit de sacrifice et de pureté étaient encore — malgré les faiblesses, qui ne manquaient pas ici non plus — les caractéristiques réelles de cette société. Origène pouvait sommer ses adversaires païens de comparer une association civile quelconque avec une communauté chrétienne, et de dire où se trouvait la plus haute moralité.

Sans doute, autour de cette religion s'était déjà formé une écorce et comme un manteau ; il était devenu plus difficile de pénétrer jusqu'à elle et d'en saisir le cœur ; elle avait aussi perdu plusieurs éléments de sa vie primitive ; mais les privilèges et les exigences de l'Evangile gardaient encore toute leur force, et d'ailleurs les constructions dont l'Eglise avait entouré ces réalités, étaient pour bien des âmes comme des degrés permettant d'arriver jusqu'à elles.

CHAPITRE III

LA RELIGION CHRÉTIENNE DANS LE CATHOLICISME GREC.

Je suis contraint de vous inviter à franchir avec moi un grand nombre de siècles, et à considérer l'Eglise grecque telle qu'elle est aujourd'hui, et qu'elle se maintient, depuis plus de dix siècles déjà, sans modification essentielle. Du troisième au dix-neuvième siècle, nous ne voyons en effet, dans l'histoire religieuse de l'Eglise d'Orient, aucune coupure nette, et c'est précisément pour cela que nous sommes autorisés à prendre pour point de départ sa situation actuelle.

Ici encore nous poserons les trois questions suivantes : Quelle a été l'œuvre accomplie par ce catholicisme grec ?

Quelles sont ses caractéristiques ?

Quelles sont les modifications qu'il a imposées à l'Evangile, et comment celui-ci s'est-il maintenu ?

I. — *L'œuvre du Catholicisme grec.* — Qu'a donc accompli ce catholicisme grec ? — On peut donner ici une double réponse : *D'abord* dans les vastes territoires qu'il occupe, depuis les pays que baigne la partie orientale de la Méditerranée, jusqu'aux rives lointaines de la Mer de Glace, il est venu complètement à bout du paganisme et du polythéisme. Il livra sa bataille décisive du IIIe au VIe siècle, et la gagna de telle sorte que les dieux de la Grèce se trouvèrent bien morts, — morts et enterrés sans oraisons ni cloches. Ils ne tombèrent pas dans une grande catastrophe : une sorte de consomption les enlevait sans résistance appréciable. — Il nous suffira d'indiquer ici qu'avant de mourir ils avaient légué une part considérable de leur pouvoir aux saints de l'Eglise —. Mais ce qui est plus important, c'est qu'avec les dieux se trouvait aussi vaincu le Néo-platonisme, la dernière grande création de l'esprit philosophique des Grecs. La philosophie religieuse de l'Eglise se montra plus forte que lui. La défaite de l'hellénisme est l'action d'éclat de l'Eglise d'Orient, et c'est d'elle qu'elle vit encore aujourd'hui.

Secondement, cette Eglise a su si bien s'incorporer à chacun des peuples qu'elle a attirés dans son sein, que pour eux la Religion et l'Eglise

sont devenues des Palladium nationaux, ou même le seul véritable Palladium. Voyez les Grecs, les Russes, les Arméniens, etc. ; partout vous trouverez l'Eglise et le peuple à ce point inséparables, qu'ils ne peuvent subsister l'un sans l'autre, ni l'un hors de l'autre. Pour leur Eglise, les sujets de ces empires se feraient couper en morceaux s'il le fallait. Et cela n'est pas seulement la conséquence de la pression exercée par la puissance adverse de l'Islam, car il n'en va pas autrement chez les Russes, qui ne ressentent cependant pas cette influence. La presse Moscovite n'est pas seule à nous dire la profondeur et la solidité des liens qui unissent le peuple Russe à l'Eglise — malgré les sectes qui ne manquent pas, ici non plus — ; il faut lire par exemple les « récits du village » de Tolstoï pour s'en faire une idée. Le lecteur y trouve l'expression saisissante de la profondeur à laquelle l'Eglise a pénétré dans l'âme du peuple, avec sa prédication d'éternité, de sacrifice, de pitié et de fraternité. Le rang tout à fait inférieur qu'occupe le clergé et le mépris qu'on lui témoigne de bien des manières ne doivent pas nous faire illusion : en tant que représentant de l'Eglise, il occupe une situation incomparable, et l'idéal du monachisme est fortement enraciné dans l'âme des peuples d'Orient.

Ces deux remarques épuisent cependant tout ce que l'on peut dire de l'œuvre accomplie par cette Eglise. Si l'on ajoute qu'elle a répandu une certaine civilisation, ce ne peut être qu'à la condition de se contenter de peu. De même elle n'a pas réussi à faire, vis-à-vis de l'Islam, ce qu'elle avait fait et ce qu'elle continue à faire en face du polythéisme. Celui-ci recule aujourd'hui encore devant les Missions de l'Eglise russe ; l'Islam au contraire a conquis sur l'Eglise de vastes territoires, et celle-ci n'a pas su les reprendre. L'Islam s'est avancé en vainqueur jusqu'à l'Adriatique et la Bosnie ; il a conquis nombre de tribus Albanaises ou Slaves, qui étaient jadis chrétiennes. En face de l'Eglise, il se montre, pour dire le moins, capable de résister encore ; bien que l'on ne doive pas oublier qu'au cœur même de ses domaines, des nations chrétiennes ont su conserver leur foi.

II. — *Les caractéristiques du Catholicisme grec.* — Qu'est-ce qui caractérise cette Eglise ? Répondre n'est point facile, car elle se présente aux yeux de l'observateur comme un organisme extrêmement compliqué ; des centaines, des milliers d'années ont incorporé en elle leurs impressions, leurs superstitions, leurs connaissances ou leurs rites. Bien plus, si l'on considère cette Eglise du dehors, avec son culte, la solennité de son

rituel, la multitude de ses cérémonies, ses reliques, ses icones, ses prêtres, ses moines et ses mystères, et si on la compare ensuite, d'une part avec l'Eglise du premier siècle, de l'autre avec les cultes grecs à l'époque du Néoplatonisme, on ne peut échapper à cette conclusion, que c'est ici et non là que se trouvent ses véritables antécédents. Elle apparaît non comme une création chrétienne sur fond hellénique, mais comme une création grecque sur fond chrétien. Les chrétiens du premier siècle l'auraient combattue exactement comme ils combattaient le culte de la *Magna Mater* ou de *Zeus Sôter*. Il y a dans cette Eglise d'innombrables éléments que l'on considère comme aussi sacrés que l'Evangile, et qui n'ont pas avec le Christianisme primitif le moindre point de contact. Il n'en va pas autrement, en définitive, de toute la série des rites principaux de cette Eglise, ou même de nombreuses propositions dogmatiques ; que l'on efface quelques mots, tels que « Christ », etc., et rien ne rappelle plus le type originel. Dans l'ensemble de ses manifestations extérieures, cette Eglise constitue purement et simplement la suite de l'histoire des religions grecques, subissant, après tant d'autres apports étrangers, l'influence étrangère du Christianisme. On pourrait dire aussi : cette Eglise, en tant qu'organisme visible est le produit naturel de

la fusion survenue entre l'Hellénisme, déjà altéré lui-même par les importations orientales, et la prédication chrétienne ; elle est ce que l'histoire, par les voies naturelles, fait d'une religion, ou mieux ce qu'elle devait forcément en faire entre le IIIe et le VIe siècle ; — dans ce sens elle est bien une « *religion naturelle* ». Cette expression peut revêtir deux sens différents : elle désigne ordinairement quelque chose d'abstrait, la somme des impressions élémentaires et des phénomènes qui se retrouvent dans toutes les religions. Cependant il est permis de se demander si à ce concept répond quelque réalité, ou tout au moins si celle-ci est assez nette et ferme pour être réduite en système. Il vaut mieux user de l'expression « religion naturelle » pour désigner l'aboutissant d'une religion, tel qu'il se présente lorsque les forces « naturelles » de l'histoire ont achevé d'exercer sur elle leur action. Ces forces sont, en dernière analyse, partout les mêmes, bien que sous des vêtements divers, et elles modèlent la religion, jusqu'à ce qu'elle soit à leur usage et convenance. En face de la sainteté et autres réalités redoutables, elles ne procèdent pas par exclusion, mais elles leur assignent le rang et la sphère d'action qu'elles jugent équitable, et plongent tout dans une uniforme médiocrité, cette médiocrité qui est comme l'atmosphère et

la condition première de leur existence « naturelle ». Or, dans ce sens-là, l'Eglise grecque est bien une religion *naturelle :* pas un prophète, pas un réformateur, pas un génie dans son histoire, depuis le IIIe siècle, pour troubler l'évolution naturelle par où la religion allait s'embourgeoisant dans le sein de l'histoire profane. Cette évolution était terminée au VIe siècle, et les plus violents assauts ne purent, au VIIIe et au IXe siècle, en modifier la direction. Depuis cette époque, l'ordre règne, et la situation alors acquise n'a subi aucune modification essentielle ou même accessoire. Les peuples qui appartiennent à cette Eglise n'ont fait apparemment depuis lors aucune expérience qui la leur ait rendue insupportable, ou les ait contraints à la réformer. Ils en restent donc à cette religion « naturelle » du VIe siècle.

Cependant j'ai eu soin de parler jusqu'ici de l'Eglise « dans ses manifestations extérieures » ; or il n'est pas possible de conclure ici tout simplement de l'extérieur à l'intérieur, à cause de la complexité de cet organisme ecclésiastique. Il ne suffit donc pas de formuler la juste remarque que cette église ressortit à l'histoire des religions grecques, car l'action qu'elle exerce n'est pas toujours facilement compréhensible de ce point de vue. Il faut, pour la juger avec équité, examiner de plus près les éléments qui la caractérisent.

Nous trouvons ici en premier lieu *la tradition* et l'obéissance à son égard. Le divin, la sainteté ne sont pas ici des agents *libres* — nous verrons plus tard quelles restrictions il y a lieu d'apporter à cette affirmation — ; ils sont emmagasinés sous la forme d'un immense capital. C'est à ce capital qu'il faut tout emprunter, et il faut le faire passer dans la circulation exactement de la même manière que nos pères. A vrai dire, l'époque primitive offrait déjà à cette conception un certain point d'appui. Nous lisons dans les Actes des Apôtres : « ils persévéraient dans la doctrine des Apôtres ». Mais qu'a-t-on fait de cette attitude et de cette obligation ? — D'abord on a dénommé « apostolique » tout ce qu'avaient apporté les siècles suivants ; bien mieux, l'Eglise a baptisé « apostolique » tout ce qu'elle a cru indispensable à son adaptation aux contingences historiques, parce qu'elle ne pensait pas pouvoir exister sans cela, et que tout ce qui est nécessaire à l'Eglise doit évidemment être apostolique. Ensuite on a posé comme un axiome incontestable que la fidélité aux traditions apostoliques consistait avant tout en une observation ponctuelle de toutes les prescriptions rituelles : pas de rapports avec la divinité en dehors de la lettre et de la forme. Or ces deux idées appartiennent essentiellement à l'antiquité païenne : le divin est emmagasiné

d'une façon en quelque sorte matérielle, et la divinité demande l'observance minutieuse d'un rituel ; aucune idée n'était plus familière ou plus chère à l'antiquité. Les sentiments religieux essentiels étaient l'obéissance, le respect, la fidélité ; assurément ils sont inséparables de la religion, mais s'ils ont une valeur religieuse, c'est seulement comme sentiments complémentaires d'une impression vivante, d'un ordre tout différent ; et encore faut-il supposer que l'objet de ces sentiments est digne de les inspirer. Le traditionalisme et le ritualisme qui le suit de près caractérisent d'une façon frappante l'Eglise grecque, mais c'est précisément là ce qui indique combien elle s'est éloignée de l'Evangile.

Le second trait qui fixe la physionomie de cette Eglise est la valeur qu'elle attribue à l'*orthodoxie*, à la doctrine correcte. Elle a pris le plus grand soin d'élaborer et de circonscrire cette doctrine, et n'en a fait que trop souvent un épouvantail pour les hétérodoxes. Seul, celui qui possède la doctrine correcte peut être sauvé, et celui qui ne la possède pas doit être repoussé et perdre tous ses droits. Si c'est un compatriote, il doit être traité comme un lépreux, et perdre tout contact avec sa nation. Ce fanatisme, qui par instants lève encore aujourd'hui la tête dans l'église grecque et n'a du reste jamais été abrogé en principe,

n'est pas d'origine grecque — bien que l'on reconnaisse aussi chez les anciens Grecs une tendance analogue — ; encore moins a-t-il sa source dans le droit romain ; il est plutôt le produit de plusieurs facteurs dont la conjonction a été fâcheuse. Lorsque l'Empire romain devint chrétien, le rude combat que l'Eglise avait livré aux gnostiques pour sauver sa vie n'était pas encore oublié ; bien moins encore avait-on oublié les dernières persécutions sanglantes que l'Etat avait décrétées contre l'Eglise par une sorte de geste désespéré. Ce double fait suffirait déjà à expliquer comment a pu naître dans l'Eglise cette mentalité : droit aux représailles, et nécessité d'écraser les hérétiques. A cela vint s'ajouter, depuis Dioclétien et Constantin, un facteur essentiel : la conception de l'absolutisme oriental attribuant au souverain des droits illimités et *des devoirs illimités* envers ses sujets. Il y eut, dans ce grand bouleversement des choses, cette coïncidence fatale que l'empereur romain devint simultanément, et presque par la même démarche, empereur chrétien et despote oriental. Désormais, plus il était consciencieux, plus il devait être intolérant, car Dieu lui avait confié non-seulement les corps, mais les âmes. Ainsi prit naissance l'orthodoxie agressive et absorbante de l'Etat et de l'Eglise, ou plutôt de l'Eglise d'Etat. Des exemples empruntés à l'Ancien

Testament, toujours faciles à trouver, vinrent couronner l'évolution en lui apportant leur consécration.

L'intolérance est chose nouvelle dans les milieux helléniques, et on ne saurait leur en faire porter la responsabilité ; mais ce qui est bien un fruit de l'esprit grec, c'est la façon dont la doctrine a été édifiée, comme un grand système cosmologique et théologique, et c'est encore ce même esprit qui a amené l'identification de la religion en général avec la doctrine. Tout ce qu'on peut dire de l'importance que la doctrine avait déjà au siècle apostolique, et des tentatives faites en vue de lui donner une forme spéculative, ne saurait ici suffire ; ces faits doivent même être interprétés dans un sens tout différent, comme j'espère l'avoir établi dans les conférences précédentes. L'intellectualisme n'apparaît qu'au deuxième siècle chez les Apologistes, et il s'affirme ensuite grâce à l'appui que lui offrent, soit la lutte contre le gnosticisme, soit la présence dans l'Eglise de philosophes alexandrins.

Mais il ne suffit pas d'apprécier la doctrine de l'Eglise grecque par son côté purement formel, et de constater sous quelle forme et avec quelle ampleur elle se présente, ou quelle importance elle a prise. Il faut aussi l'envisager en elle-même, car elle possède deux éléments qui lui sont absolu-

ments propres et la distinguent de la philosophie religieuse des Grecs : l'idée de la *Création* et l'idée de l'*incarnation du rédempteur*. Nous les examinerons dans notre prochaine conférence, ainsi que les deux autres éléments — ritualisme et monachisme — qui sont, avec la tradition et la doctrine, caractéristiques de l'Eglise grecque.

(**Treizième Conférence**). — Nous avons établi jusqu'ici que le catholicisme grec est caractérisé en tant que religion par deux éléments : traditionalisme et intellectualisme. Aux yeux du traditionalisme, la pieuse conservation de l'héritage traditionnel et l'horreur de toute nouveauté ne sont pas seulement choses essentielles, elles sont déjà la mise en œuvre de la religion elle-même. C'est là une façon de penser païenne et absolument étrangère à l'Evangile,car celui-ci n'a jamais songé le moins du monde à imaginer que nos rapports avec Dieu puissent être subordonnés au respect d'une tradition. Le second élément, l'intellectualisme, est également d'origine grecque. Transformer patiemment l'Evangile en un grand système de Dieu et du monde, où sont mis en œuvre tous les matériaux imaginables ; être convaincu que la religion chrétienne, parce qu'elle est la religion absolue, doit avoir réponse à toutes les questions de la métaphysique, de la cosmologie et

de l'histoire : concevoir la révélation comme un ensemble gigantesque de doctrines et d'explications, toutes également sacrées, également importantes — c'est là de l'intellectualisme grec. Aux yeux de celui-ci, en effet, connaître est l'acte suprême, et l'esprit n'est esprit que pour autant qu'il connaît : toute donnée émotive, morale ou religieuse doit être transposée en connaissance, que suivront ensuite sûrement la volonté et la vie. L'évolution de la foi chrétienne vers une théosophie indéfiniment compréhensive, et l'identification de la foi avec la connaissance témoignent que la religion chrétienne, une fois sur le sol hellénique, a pénétré dans le cycle fatal de la philosophie religieuse qui y régnait, et n'a pu échapper à son enchantement.

Mais dans cette vaste philosophie sur Dieu et le monde, qui revêt en tant que « contenu de la révélation » et « doctrine orthodoxe » une valeur absolue, se trouvent deux éléments qui la distinguent absolument de la philosophie religieuse des Grecs, dont elle est par ailleurs si rapprochée, et lui donnent un caractère tout à fait spécial. Je ne fais point ici allusion au fait d'invoquer une révélation — car les Néoplatoniciens invoquent aussi une révélation —, mais à l'idée de création et à la doctrine de l'incarnation du Sauveur ; elles rompent sur deux points essentiels le schème de la

pensée religieuse des Grecs, dont les représentants authentiques les ont toujours déclarées étrangères et inadmissibles.

Nous pouvons passer rapidement sur l'idée de création. Elle est indubitablement dans cette philosophie un élément très important en même temps que conforme à la nature de l'Evangile. Elle a fait cesser la confusion entre Dieu et le monde, et exprimé la réalité et la puissance du Dieu vivant. Il est vrai que des penseurs chrétiens vivant sur le sol Hellénique, n'ont pas laissé — précisément parce qu'ils étaient Grecs — de s'essayer à envisager Dieu uniquement comme la force directrice de l'organisme cosmique, comme l'Unité dans la pluralité, et comme la Fin où tend la pluralité. La doctrine de l'Eglise elle-même porte aujourd'hui encore quelques traces de cette spéculation ; mais pourtant l'idée de création a triomphé et sa victoire a été une authentique victoire du christianisme.

Il est beaucoup plus difficile de porter un jugement équitable sur la doctrine de l'incarnation du Sauveur. Elle constitue indiscutablement le cœur de toute la dogmatique grecque. C'est d'elle qu'est né le dogme de la Trinité, et, d'après la conception, grecque, ces deux doctrines constituent la dogmatique chrétienne *in nuce*. Lorsqu'un des Pères de l'Eglise grecque a dit : « L'Incarnation est la

nouveauté des nouveautés, c'est même la seule nouveauté sous le soleil », il n'a pas seulement traduit exactement l'opinion de tous ses coreligionnaires : il a exprimé en même temps d'une façon saisissante leur conviction, que toutes les autres parties de la doctrine se révèlent d'elles-mêmes à la saine raison et à la réflexion sérieuse, tandis que celle-ci est au-dessus de leurs atteintes. *Les théologiens de l'Eglise grecque sont convaincus qu'au fond, la philosophie naturelle et la dogmatique chrétienne se distinguent uniquement par le fait que cette dernière admet l'incarnation* (et la Trinité). A peine pourrait-on faire entrer encore en ligne de compte l'idée de création.

S'il en est ainsi, il y a un intérêt primordial à connaître exactement l'origine,le sens et la valeur de cette doctrine. A qui en considère la formule du point de vue de l'Evangile, cette doctrine ne peut donner que l'impression d'une chose étrangère — et il n'est pas de considération historique qui puisse dissiper cette impression, car tout l'édifice de la christologie ecclésiastique a ses assises ailleurs que dans la personnalité concrète de Jésus-Christ — ; cependant il est possible, par des remarques historiques, non seulement d'expliquer l'origine de cette doctrine, mais encore d'en légitimer jusqu'à un certain point la formule elle-même. Essayons ici de mettre en lumière les points essentiels.

Nous avons vu dans une précédente conférence comment les docteurs de l'Eglise en sont venus à choisir le concept de *Logos* pour déterminer la nature et la dignité de Christ. Comme le concept de *Messie* était pour eux tout à fait incompréhensible, et par conséquent insignifiant, et que l'on ne saurait improviser des concepts, ils n'avaient à choisir qu'entre les hypothèses suivantes : ou bien se représenter Christ comme un homme divinisé (donc comme un *Héros*), ou bien concevoir sa nature d'après le type de l'un des dieux grecs, ou bien l'identifier avec le *Logos*. Les deux premières hypothèses devaient être écartées, car elles étaient ou paraissaient « païennes ». Restait donc le *Logos*. Nous avons déjà montré combien cette formule était heureuse à bien des égards — car le concept de la filiation divine de Jésus se pouvait unir à elle sans violence et sans conduire aussi à l'écueil des théogonies, et, d'autre part, le monothéisme ne paraissait pas compromis — ; mais la formule avait aussi sa logique propre, et celle-ci conduisit à des résultats qui ne furent pas à tous égards irréprochables. Le concept de *Logos* était susceptible d'expressions très différentes ; si sublime que fût ce titre, on pouvait l'interpréter de telle sorte que celui qui le portait n'était pas du tout d'essence vraiment divine, mais en quelque sorte de nature semi-divine.

Cependant la question relative à la détermination précise de la nature du Logos-Christ n'aurait jamais pris dans l'Eglise l'importance démesurée qui lui est échue, si, au même moment, le triomphe de certaine conception très déterminée du salut n'avait péremptoirement imposé les données du problème. Parmi toutes les conceptions possibles du salut — pardon des péchés, victoire sur la puissance des démons, etc. —, le IIIe siècle vit en effet triompher souverainement dans l'Eglise la conception d'après laquelle, pour le chrétien, être sauvé n'est pas autre chose qu'être sauvé de la mort et par là élevé à la vie divine, en un mot divinisé. Cette conception a sans doute un point de départ ferme dans l'Evangile et un appui dans la théologie paulinienne ; mais elle leur est devenue étrangère par la forme d'inspiration grecque qu'elle a revêtue : « être mortel est en soi le plus grand des maux et la source de tous les maux, le bien suprême au contraire est de vivre éternellement ». On peut voir combien tout cela est d'inspiration strictement grecque en remarquant d'abord que ce triomphe sur la mort est conçu de façon absolument réaliste, comme un processus « pharmacologique » — la nature divine doit être infusée à la nature humaine et la transformer —, ensuite que vie éternelle et divinisation sont identifiées. Si donc il s'agit d'exercer

une action réelle sur la constitution même de la nature humaine et de la diviniser, il faut que le Sauveur lui-même soit Dieu et devienne homme. A cette condition seulement,on peut concevoir la réalité de ce merveilleux progrès. Parole, doctrine, action ne peuvent rien.— Peut-on, par la prédication infuser la vie à une pierre, ou l'immortalité à un être mortel ? — C'est seulement si la nature divine entre corporellement dans la nature mortelle, que celle-ci peut être transformée. Or ce n'est pas un *Héros*, c'est Dieu lui-même qui seul possède la nature divine — c'est-à-dire la vie éternelle —, de façon à pouvoir la transmettre à d'autres ; il faut donc que le *Logos* soit Dieu lui-même, et qu'il soit devenu véritablement homme. Si ces deux conditions sont remplies, la rédemption réelle, concrète, de l'humanité, c'est-à-dire sa divinisation, est vraiment accomplie. De ce point de vue s'expliquent les polémiques démesurées sur la nature du Christ-Logos, polémiques qui ont rempli plusieurs siècles. De ce point de vue s'explique l'attitude d'Athanase combattant pour sa formule : « le Logos-Christ est co-essentiel au Père », comme si c'était là pour le Christianisme, une question d'être ou de ne pas être. De ce point de vue enfin on comprend pourquoi d'autres docteurs de l'Eglise grecque ont considéré comme la ruine du christianisme toute atteinte portée à l'unité abso-

lue du divin et de l'humain dans la personne du Sauveur, et toute conception d'une union purement morale. Ils ont donc élaboré leurs formules, qui n'étaient rien moins pour eux que des concepts scolastiques ; elles étaient plutôt la description et la constatation d'un fait sans lequel la religion chrétienne serait aussi insuffisante que toutes les autres. Les dogmes de la Trinité monoessentielle — nous pouvons laisser de côté l'élaboration de la doctrine du Saint-Esprit — et de l'incarnation du Sauveur sont en exacte correspondance avec cette conception spéciale du salut, qui l'envisage comme une divinisation essentielle de l'humanité par l'immortalité. En dehors de cette conception on n'en serait jamais venu à ces formules, aussi en sont-elles étroitement solidaires. Cependant ces formules ne se sont pas maintenues à cause de leur parenté avec la philosophie grecque, mais bien plutôt en oppostion avec elle. Au désir d'immortalité qu'elle ressentait si vivement, la philosophie grecque ne s'est jamais risquée et n'a jamais songé à répondre d'une façon quelque peu semblable à celle-là, par l'histoire et la spéculation. Elle ne pouvait voir que mythologie et superstition dans cette prétention d'attribuer à une personnalité historique, et au fait de son apparition, une telle influence sur le Cosmos et une telle transformation de l'immuable réalité

et de son devenir éternel. La « seule nouveauté qui fût sous le soleil » devait lui apparaître comme la pire des fables, et c'est bien ainsi qu'elle lui est apparue.

L'Eglise grecque conserve aujourd'hui encore la conviction qu'elle possède dans ces doctrines l'essence du Christianisme comme mystère, et comme mystère dévoilé. — La critique de cette prétention n'est pas difficile. Il faut reconnaître : 1° que ces doctrines ont puissamment contribué à protéger la religion chrétienne contre les tentatives d'absorption de la philosophie religieuse des Grecs ; 2° qu'elles ont manifesté de façon impressive le caractère absolu de cette religion ; 3° qu'elles correspondent bien à la conception grecque du salut ; 4° enfin que cette conception elle-même a *l'une* de ses sources dans l'Evangile. Mais c'est là tout ce que l'on peut mettre à son actif. Il faut même observer maintenant : 1° que la conception du salut comme divinisation de la nature mortelle nous maintient à un niveau inférieur à celui du Christianisme, parce que les facteurs moraux ne peuvent y jouer tout au plus qu'un rôle accessoire ; 2° que toute la doctrine est inacceptable, parce qu'elle n'a presque plus de rapports avec le Christ de l'Evangile, et que ses formules ne sauraient s'appliquer à lui ; elle ne répond donc pas à la réalité ; 3° que cette doc-

trine, précisément parce qu'elle n'a plus avec le Christ réel que des liens indécis, éloigne de lui : bien loin de maintenir vivante son image, elle exprime en propositions théoriques les conditions soi-disant nécessaires, en dehors desquelles elle interdit que l'on retrouve cette image. Une seule chose peut expliquer que cette substitution n'ait pas eu des suites trop mauvaises ou trop ruineuses, c'est que l'Eglise n'a cependant pas supprimé les Evangiles, et que ceux-ci affirment leur action avec toute la force qui leur est propre. On peut reconnaître aussi que la conception du Dieu devenu homme n'a pas toujours exercé uniquement l'action troublante d'un mystère, mais qu'elle a pu conduire à la ferme et claire conviction que « Dieu était en Christ ». On peut avouer enfin qu'en entrant dans la sphère chrétienne, le désir égoïste de durer éternellement a été purifié moralement par la soif de vivre avec Dieu et en Dieu, et de demeurer indissolublement uni à son amour. Mais toutes ces concessions ne peuvent effacer l'impression que, dans la dogmatique grecque, s'est réalisée une alliance des plus dangereuses entre l'antique désir d'immortalité et la prédication chrétienne. On ne saurait contester non plus que cette alliance, conclue sous les auspices de la philosophie grecque et de son intellectualisme, n'ait conduit à des formules qui sont inexactes, qui

mettent à la place du Christ réel un Christ imaginaire, et favorisent en outre cette illusion que l'on possède la réalité pourvu seulement que l'on ait la bonne formule. Et quand la formule christologique serait exacte théologiquement ! combien une Eglise est loin de l'Evangile, quand elle prétend qu'on ne peut avoir aucun rapport avec Jésus-Christ, qu'on l'offense même et doit être repoussé, si l'on ne commence avant tout par reconnaître qu'il a été une seule Personne avec deux natures et deux volontés, divine et humaine ! Voilà à quelles exigences l'intellectualisme s'est haussé ! — Dans une semblable Eglise, peut-on encore lire l'Evangile de la Cananéenne, ou du Centurion de Capernaum ?

Au traditionalisme et à l'intellectualisme se lie encore un troisième élément : *le ritualisme.* Quand la religion se présente sous la forme d'une doctrine traditionnelle fort touffue, qui n'est réellement accessible qu'à quelques-uns, elle ne peut se réaliser chez la plupart des croyants que sous la forme du rite. *La doctrine se concrétise en formules stéréotypées, accompagnées d'actes magiques.* Si cela ne donne pas l'intelligence intime du dogme, cela procure du moins une impression pleine de mystère, et l'on touche déjà, dans les sacrements, comme les arrhes de cette divinisation que l'on attend de l'avenir, et qui reste

en elle-même chose indescriptible et insaisissable. Que l'imagination et le cœur s'émeuvent, ce sera la meilleure disposition pour recevoir ce don ; que cette émotion s'acroisse encore, ce sera le signe qu'on l'a réellement reçu.

Tel est le sentiment des chrétiens catholiques grecs. Le rapport avec Dieu s'accomplit grâce à un culte sacramentel, à des centaines de formules magiques, petites ou grandes, de signes, d'images, de cérémonies dont l'observation ponctuelle et docile communique la grâce divine et prépare à la vie éternelle. Il n'est pas jusqu'à la doctrine qui ne reste en elle-même généralement inconnue : elle ne paraît au grand jour que sous l'aspect de formules liturgiques. Pour les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de ces chrétiens, la religion n'est autre chose que le rituel dans lequel elle s'incarne. Mais les chrétiens plus développés spirituellement ne sauraient eux-mêmes se passer de ces pratiques indispensables, car seules elles donnent à la doctrine son exacte application et sa fin légitime.

Il n'est pas de spectacle plus triste que cette transformation de la religion chrétienne, culte en esprit et en vérité, devenant un culte de signes, de formules et d'idoles. Point n'est besoin pour constater avec effroi cette évolution, de descendre jusqu'aux Coptes et aux Abyssins, jusqu'aux

membres les plus radicalement déshérités, au point de vue religieux et moral, de cette fraction de la chrétienté ; chez les Syriens, les Grecs, les Russes, les choses ne vont guère mieux dans l'ensemble. Où donc trouvez-vous dans la prédication de Jésus la moindre trace de ces obligations : requérir la célébration à votre usage de sacrements aux mystérieuses conséquences, observer ponctuellement un rituel, dresser des images, marmoter des sentences ou des formules selon l'ordre prescrit ? *C'est précisément pour faire disparaître ce genre de religion que Jésus s'est fait clouer à la croix ;* et le voilà maintenant restauré sous son nom et son autorité ! Non-seulement la « Mystagogie » est venue prendre place à côté de la « Mathèsis » (la doctrine), qui est à vrai dire responsable de sa naissance, mais le dogme lui-même, le dogme qui reste cependant, quelle que soit sa valeur, un élément spirituel, a disparu entièrement, et le rite règne en maître. C'est là ce qui caractérise la régression jusqu'à la forme antique des religions d'ordre inférieur ; le ritualisme a presque étouffé la religion en esprit sur tout le vaste territoire de la chrétienté grecque d'Orient. Ce n'est pas assez de dire que cette Eglise a perdu quelque chose d'essentiel : elle est tombée à un niveau tout à fait inférieur ; elle en est venue à ce degré d'abaissement où l'on peut dire : la religion c'est le culte, et rien de plus.

Cependant, le christianisme gréco-oriental porte en lui-même un élément qui s'est montré capable d'offrir pendant des siècles une certaine résistance aux efforts conjurés du traditionalisme, de l'intellectualisme et du ritualisme, et qui résiste même encore aujourd'hui sur quelques points — c'est *le monachisme*. Demandez à un Chrétien grec qui est chrétien au sens plein du mot, il vous répondra : le moine. Travailler dans le silence et la pureté, fuir non seulement le siècle, mais l'Eglise séculière, éviter non-seulement d'admettre la fausse doctrine, mais aussi de parler de la vraie, attendre fermement, dans le jeûne et la contemplation, le jour où notre œil verra la gloire de Dieu, ne reconnaître quelque valeur qu'au silence et à la réflexion sur l'éternité, ne rien demander à la vie que la mort, et faire jaillir de tant de pureté et de désintéressement la source de la pitié, — voilà ce qui fait le chrétien. Pour qui vit ainsi, l'Eglise même n'est pas absolument nécessaire, non plus que les sacrements qu'elle distribue ; pour lui le monde et ses formes de sanctification n'existent plus. Ces ascètes ont donné à l'Eglise, à toutes ses étapes, des expériences où se révèlent une telle puissance et une telle délicatesse de sentiment religieux, une telle plénitude du Divin, un tel effort intérieur en vue de se modeler sur certains traits de l'image de

Christ, que l'on peut bien dire : ici la religion est vivante et elle n'est pas indigne du nom de Christ. Nous autres, protestants, ne devons pas nous achopper d'emblée à la forme du monachisme. Les circonstances au milieu desquelles notre Eglise est née, nous ont amenés à le juger sans bienveillance ni impartialité ; mais si autorisés que nous puissions être à nous en tenir à ce jugement pour ce qui concerne notre époque et la tâche que nous avons à accomplir, nous ne devons pas l'étendre, sans autre examen, à des situations différentes. Seul le monarchisme pouvait jouer le rôle de ferment ou de contre-poids dans cette Eglise traditionaliste, ritualiste et mondanisées, que fut et qu'est encore l'Eglise grecque. Ici la liberté, l'autonomie, la vivante expérience devenaient possible ; ici reprenait tous ses droits le principe, qu'en matière religieuse les réalités de la vie intérieure ont seules une valeur.

Mais hélas ! — l'heureuse séparation qui s'était établie dans cette fraction de la chrétienté entre l'Eglise séculière et les ordres religieux, a presque complètement disparu aujourd'hui, et des bienfaits qu'elle avait procurés, il reste à peine quelques traces. Non-seulement le moine a été subordonné au prêtre et courbé partout sous son joug, mais dans une certaine mesure aussi la mondanité a pénétré dans les cloîtres. En règle générale

les moines grecs et orientaux sont aujourd'hui dans l'Eglise les organes des plus humbles et des plus dégradantes fonctions : culte des images ou des reliques, superstitions ineptes, ou honteuses sorcelleries. Sans doute les exceptions ne manquent pas, et c'est toujours aux moines que doit se rattacher toute espérance d'un avenir meilleur ; mais on ne voit guère d'où l'amélioration pourrait venir à une Eglise — quel que soit son enseignement — qui se repose sur l'assurance que ses membres ont *la foi chrétienne* — puisqu'ils pratiquent exactement certaines cérémonies, et *la vie chrétienne* — puisqu'ils observent exactement les jeûnes !

III.— *Ce qu'est devenu l'Evangile dans le catholicisme grec.* — Nous arrivons à notre dernière question : quelles modifications l'Evangile a-t-il subi dans cette Eglise, et comment s'est-il maintenu ? — Personne sans doute ne songera à me contredire, si je réponds : cette Eglise officielle, avec ses prêtres, son culte, avec tous ses vases sacrés, ses vêtements sacerdotaux, ses saints, ses images et ses amulettes, avec ses jeûnes et ses fêtes, n'a absolument rien à voir avec la religion de Christ. Tout cela ce sont des lambeaux de paganisme, raccrochés à quelques idées évangéliques, ou plutôt, c'est le paganisme qui a absorbé l'Evan-

gile. Les sentiments religieux qui entrent ici en jeu, ou correspondent à cette sorte de religion, sont d'un niveau inférieur à celui du Christianisme, pour autant même qu'ils peuvent encore être dits religieux. Mais le traditionalisme lui non plus, ni l'« orthodoxie », n'ont grand chose de commun avec l'Evangile ; eux non plus ne peuvent être mis au nombre ni de ses conquêtes, ni de ses fruits. Correction doctrinale, fidélité, obéissance et crainte respectueuse peuvent être des qualités précieuses et bienfaisantes ; l'individu peut y trouver une règle ou un frein, surtout lorsqu'il se trouve introduit par elles dans la communion d'une société fortement organisée ; mais tout cela n'a encore rien à voir avec l'Evangile, tant que l'individu n'a pas été saisi à la source même de sa liberté, là où se prend la résolution par où il se décide pour ou contre Dieu. Dans le monachisme au contraire, dans la résolution de servir Dieu par l'ascétisme et la contemplation, réside une valeur morale infiniment supérieure, car ce que l'on prend ici pour règle, ce sont des paroles de Christ, si étroite et incomplète qu'en puisse être l'application, et la flamme d'une vie religieuse personnelle et profonde est ainsi plus facile à allumer.

Plus facile, dis-je — car cela n'est pas absolument impossible, grâce à Dieu, même sous les

voûtes vides de l'Eglise officielle, et là aussi les paroles de Christ retentissent aux oreilles des fidèles. Ce que nous avons déjà dit de cette Eglise est ce que l'on peut dire de mieux d'elle et de toutes ses pompes ; mais son plus grand mérite est *de maintenir, bien que dans une mesure très restreinte, la connaissance de l'Evangile*. Bien qu'à peine murmurée par les prêtres, la parole de Jésus garde cependant, dans cette Eglise, la première place, et le ministère silencieux qu'elle exerce ne saurait être entravé. A côté de toute la magie de ses pompes, et de toutes les superfluités dont le rite est le *caput mortuum*, les paroles de Jésus sont là ; on les lit, on les prêche, et la superstition ne saurait étouffer leur puissance d'action. Aucun de ceux qui ont pu observer avec quelque exactitude ne méconnaîtra les fruits qu'elles portent. Parmi ces chrétiens, prêtres ou laïques, on en trouve aussi qui ont appris à connaître Dieu comme le Père de miséricorde et comme le guide de leur vie, et qui aiment Jésus-Christ, non parce qu'ils ont connu en lui la mystérieuse personne aux deux natures, mais parce qu'un rayon de son être est tombé de l'Evangile sur leur cœur, pour éclairer et réchauffer leur vie personnelle. Et si l'idée de la paternelle providence de Dieu peut facilement prendre en Orient une forme presque fataliste, et conduire à une atitude par trop quiétiste,

il n'est pas moins certain qu'elle engendre ici aussi force, énergie, désintéressement et amour. Il me suffirait de vous renvoyer une fois encore à ces « récits du village » de Tolstoï que j'ai déjà cités, et qui ne sont pas fictifs ; mais je puis aussi affirmer d'après mainte impression ou expérience personnelle que, même chez le paysan russe ou dans le clergé inférieur, on trouve, malgré le culte des images et des saints, une énergie tranquille dans la foi en Dieu, une délicatesse de sentiment moral et une fraternité effective dont l'origine évangélique n'est pas contestable. Là où ces puissances agissent encore, tout le rituel ecclésiastique lui-même peut être spiritualisé, non certes par voie d'interprétation symbolique — c'est un procédé beaucoup trop artificiel —, mais parce que, même à travers l'idole, l'âme peut s'élever jusqu'au Dieu vivant, pourvu qu'elle ait été seulement une fois touchée par lui.

Ce n'est point par hasard, en vérité, que la vie religieuse personnelle, toutes les fois qu'elle se manifeste encore chez les membres de cette église, se traduit par la confiance en Dieu, l'humilité, l'oubli de soi-même et la miséricorde ; car ce sont précisément là les traits qui révèlent que l'Evangile n'est pas encore étouffé, et que ces vertus religieuses constituent son authentique contenu.

Le système de l'Eglise d'Orient est, dans son ensemble et par sa structure, chose étrangère à l'Evangile ; il implique aussi bien une transformation véritable de la religion chrétienne que l'abaissement de la piété à un niveau infiniment inférieur, celui du paganisme antique. Mais le monde de ses moines constitue — dans la mesure où il n'est pas entièrement soumis à l'église séculière, ou sécularisé lui-même — un milieu dans lequel tout le rituel ecclésiastique passe au second plan, et où subsiste la possibilité de parvenir à l'autonomie chrétienne. Mais surtout cette Eglise a gardé dans son sein son propre correctif en ne supprimant pas l'Evangile, en le laissant au contraire accessible à tous, bien que dans une mesure lamentablement insuffisante. Cet Evangile exerce individuellement dans l'Eglise et à côté de l'Eglise, son action propre. Or cette action se réalise en un type de piété qui présente précisément les traits que nous avons relevés comme décisifs entre tous, dans la prédication de Jésus. Ainsi l'Evangile n'a pas entièrement disparu sur ce sol. Ici aussi, des âmes d'hommes savent saisir en Dieu Celui qui les subjugue et les libère, et, quand ils l'ont trouvé, ces hommes parlent le langage que tout chrétien comprend, et qui va au cœur de tout chrétien.

CHAPITRE IV

LA RELIGION CHRÉTIENNE DANS LE CATHOLICISME ROMAIN

(**Quatorzième Conférence**). — L'Eglise romaine est l'organisme le plus compréhensif et le plus puissant, le plus complexe et pourtant le mieux unifié que l'histoire, à notre connaissance, ait jamais réalisé. Toutes les puissances de l'esprit et de l'âme humaine, toutes les forces profondes dont l'humanité dispose, ont collaboré à son édification. Par sa riche diversité autant que par sa forte cohésion, le catholicisme romain est très supérieur au catholicisme grec.

Ici encore nous poserons ces trois questions :

Quelle a été l'œuvre de l'Eglise catholique romaine ?

Quelles sont ses caractéristiques ?

Quelles modifications l'Evangile a-t-il subi chez elle, et qu'est-il resté de lui ?

I. — *L'œuvre de l'Eglise catholique romaine.* — Tout d'abord, l'Eglise romaine a été l'éducatrice des peuples de civilisation romaine ou germa-

nique, et elle l'a été dans une mesure bien plus grande que l'Eglise d'Orient pour les Grecs, les Slaves et les Orientaux. Sans doute les dispositions originelles, les conditions générales ou historiques peuvent avoir favorisé cette œuvre et collaboré au progrès de ces peuples ; le mérite de l'Eglise n'en est pas diminué. Elle a apporté à ces peuples nouveaux la civilisation chrétienne, et elle la leur a apportée non pas seulement une fois, pour les maintenir ensuite à ce premier stade de leur croissance, mais elle leur a donné un principe capable de se développer, et a dirigé elle-même cette évolution pendant une période qui embrasse près de dix siècles. Jusqu'au XIVe siècle, elle a été le guide et la mère ; elle a fourni les idées, déterminé le but, renouvelé les forces. Jusqu'au XIVe siècle, dis-je, car à dater de cette époque on voit ceux qu'elle a élevés arriver à l'indépendance et s'engager désormais dans des voies qu'elle n'a point ouvertes, et sur lesquelles elle ne veut ni ne peut les suivre. Mais, depuis cette époque même, dans le cycle de ces six derniers siècles, elle n'est pas restée aussi loin en arrière que l'Eglise grecque ; à part quelques interruptions relativement brèves, elle s'est montrée parfaitement à la hauteur du mouvement politique— nous le sentons bien assez en Allemagne !—

et même dans le mouvement intellectuel son rôle reste toujours important. Sans doute, il y a longtemps qu'au lieu de guider la marche elle l'entrave, mais l'humanité moderne mêle à ses progrès assez de fautes et de ruines pour qu'on n'ait pas toujours à maudire ces entraves.

Ensuite, l'Eglise romaine a maintenu dans l'Europe occidentale le principe de l'indépendance de la religion et de l'Eglise, en face des tentatives — fréquentes ici aussi — pour établir l'omnipotence de l'Etat dans le domaine spirituel. Nous avons vu que dans l'Eglise grecque, la religion s'était si étroitement unie au peuple et à l'Etat, que le culte et la vie monastique étaient les seuls domaines ouverts à son activité propre. Il en va tout autrement en Occident ; ici la vie religieuse et la vie morale qui lui est liée ont leur domaine propre, et ne le laissent pas envahir, et cela nous le devons surtout à l'Eglise romaine.

Tels sont les deux ordres de faits qui constituent l'essentiel de l'œuvre accomplie par cette Eglise et partiellement poursuivie par elle aujourd'hui encore. Sur le premier point nous avons vu où s'arrête son action ; sur le second point cette action a aussi ses limites très visibles que nous apprendrons à connaître au cours de notre exposé.

II. — *Les caractéristiques de l'Eglise romaine.*—

Malgré toute sa complexité, l'Eglise romaine peut se ramener, si je ne me trompe, à trois éléments principaux. Le premier lui est commun avec l'Eglise grecque, c'est le *catholicisme*. Le second est *l'esprit latin* et l'empire universel de Rome se continuant dans l'Eglise romaine. Le troisième est l'esprit et la piété de Saint-Augustin. Saint Augustin a déterminé d'une manière décisive la vie intérieure de l'Eglise, en tant que vie religieuse et pensée religieuse. Non-seulement il s'est survécu dans la personne de nombreux continuateurs, mais même en dehors de ceux-là, bien des cœurs ont battu qu'il avait éveillés et enflammés, bien des hommes se sont rencontrés, qui, malgré toute l'indépendance de leur piété et de leur théologie, avaient pourtant emprunté leur âme à son âme.

Ces trois éléments, l'élément catholique, l'élément latin (au sens de l'impérialisme romain), et l'élément augustinien constituent l'originalité de cette Eglise.

En ce qui concerne le premier, vous pouvez reconnaître sa portée à ce fait, que l'Eglise romaine accueille, aujourd'hui encore, tout chrétien grec sans conditions ; qu'elle s'unit même d'emblée à toute communauté grecque, dès que celle-ci reconnaît seulement le pape, et se soumet à son

autorité apostolique. Ce que l'on demande, à part cela, aux Grecs est tout à fait insignifiant ; on leur laisse jusqu'au droit de célébrer le culte dans leur langue maternelle, et de conserver le mariage des prêtres. Si l'on songe à toutes les purifications auxquelles les protestants doivent se soumettre, avant d'être admis dans le giron de l'Eglise romaine, la différence saute aux yeux. Or une Eglise ne peut pourtant pas s'illusionner sur elle-même au point de négliger des conditions essentielles, lorsqu'il s'agit d'accueillir de nouveaux membres, et des membres qui sortent d'une autre confession ; il faut donc que l'élément commun à l'Eglise romaine et à l'Eglise grecque soit important et décisif au point de rendre l'union possible, sous la seule condition de la reconnaissance de l'autorité papale. En fait, les traits caractéristiques du catholicisme grec se retrouvent aussi, dans leur ensemble, dans le catholicisme romain, et sont, le cas échéant, aussi énergiquement mis en avant par l'un que par l'autre. Le traditionalisme, l'orthodoxie et le ritualisme jouent ici exactement le même rôle que là, — pour autant que n'interviennent pas des « considérations d'ordre supérieur » — et on peut en dire autant du monachisme.

Pour autant, dis-je, que n'interviennent pas des

considérations d'ordre supérieur ; — et ici nous abordons déjà l'étude du second élément, l'esprit latin, au sens d'impérialisme romain. De très bonne heure, l'esprit latin, l'esprit de Rome, avait apporté dans la portion occidentale de la chrétienté certaines modifications au type général du catholicisme. Dès le début du IIIe siècle, nous voyons apparaître chez les Pères latins la pensée que le salut — quelle qu'en soit d'ailleurs la source ou la nature — nous est offert sous la forme d'un contrat, à des conditions déterminées, et seulement dans la mesure où ces conditions sont observées. C'est un « *salus legitima* ». La Divinité a manifesté sa miséricorde et son indulgence dans la détermination de ces conditions, mais elle n'en veille que plus jalousement à leur observation. De plus, tout le contenu de la révélation est une loi (« *lex* »), la Bible aussi bien que la tradition. De même encore, cette tradition est liée à un corps de dignitaires, et à la régularité de leur succession. Les « mystères » sont ici des « sacrements », ce qui signifie d'une part qu'ils sont des actes obligatoires, d'autre part, qu'ils renferment certaines grâces, sous une forme exactement déterminée, et en vue d'un usage précis. De même encore la discipline de la pénitence est une procédure juridiquement réglée par analogie avec les procès civils et les actions en matière d'outrages. Enfin

l'Eglise est une institution juridique, et elle l'est non pas seulement en dehors et à côté de sa fonction de gardienne et dispensatrice de salut, mais précisément à cause de cette fonction.

Ce caractère juridique, elle le possède en tant qu'église organisée. Orientons-nous en quelques mots dans cette organisation, dont les principes sont communs à l'Eglise d'Orient, et à l'Eglise d'Occident. Quand l'épiscopat monarchique se fut développé, l'Eglise se mit à étayer sa propre organisation sur l'administration de l'Etat. Le groupement métropolitain, à la tête duquel se trouvait généralement l'évêque du chef-lieu de la province, correspondait à la division de l'empire en provinces. En Orient, l'organisation ecclésiastique s'éleva d'un degré encore, en s'adaptant à la division de l'empire en vastes groupements de provinces, division inaugurée par Dioclétien. Ainsi naquit l'organisation des patriarcats, qui ne fut cependant jamais complètement achevée, et dont on fut partiellement détourné par d'autres préoccupations.

En Occident ce ne fut pas une division en patriarcats, mais un fait tout différent qui se produisit. L'Empire Romain sombra au VI^e^ siècle, sous la poussée de sa faiblesse propre et des invasions de Barbares ; ce qu'il restait d'authentiquement romain, se réfugia dans l'Eglise romaine,

— la foi orthodoxe, par opposition à l'Arianisme, la civilisation et le droit. Cependant, les chefs barbares n'osaient pas se poser en Césars romains, et s'installer sur le trône, désormais inoccupé, de l'Empire ; ils fondèrent leurs différents royaumes dans les Provinces. Dans ces conditions, l'Evêque de Rome apparaissait comme le gardien du passé et le refuge de l'avenir ; partout dans les provinces occupées par les Barbares, même dans celles qui jadis revendiquaient jalousement leur indépendance vis-à-vis de Rome, prêtres et laïques regardaient maintenant vers lui. Tout ce que les Barbares et les Ariens avaient laissé subsister de romain dans les provinces — et cela était considérable encore — fut cléricalisé, et placé ainsi sous la protection de l'Evêque de Rome, le premier des Romains depuis qu'il n'y avait plus d'Empereur. Or au v[e] siècle, Rome vit passer sur le siège épiscopal des hommes capables de discerner les signes des temps, et de les mettre à profit. *L'Eglise romaine se glissa insidieusement à la place de l'Empire romain ; en fait celui-ci se continue en elle ;* il n'a pas disparu, il s'est seulement transformé. Et quand nous affirmons, ce qui est vrai encore aujourd'hui, que l'Eglise romaine n'est autre chose que le vieil empire Romain consacré par l'Evangile, ce n'est pas une remarque « spirituelle », c'est la constatation d'un fait historique

et la caractéristique la plus exacte et la plus féconde de cette Eglise. Encore aujourd'hui elle gouverne les peuples, ses papes règnent comme Trajan et Marc-Aurèle ; à la place de Romulus et de Rémus, on a mis Pierre et Paul, à la place des proconsuls les archevêques et évêques ; les légions sont remplacées par les troupes de prêtres et de moines, et la garde prétorienne par les Jésuites. Jusque dans les détails, jusque dans les prescriptions particulières des ordonnances, jusque dans les vêtements même, se fait sentir l'action persistante de l'ancien Empire et de ses institutions. Ce n'est pas une Eglise semblable aux communautés protestantes ou aux églises nationales de l'Orient, c'est une création politique aussi grandiose qu'un Empire universel, parce que c'est la continuation de l'Empire Romain. Le pape qui s'intitule « Roi » et « *Pontifex maximus* », est le successeur de César. Toute pénétrée d'esprit romain dès le IIIe et le IVe siècle, l'Eglise a restauré, dans sa propre constitution, l'Empire Romain. Depuis le VIIe et le VIIIe siècle, les patriotes catholiques de Rome et de l'Italie ne l'ont jamais entendu autrement. Lorsque Grégoire VII entra en lutte avec l'Empire, un prélat italien l'exhortait en ces termes :

Prends l'épée du Prince des Apôtres,
de Pierre le glaive flamboyant !
brise la puissance et l'élan
des Barbares ; et l'antique joug,
mets-le pour jamais sur leurs nuques.

Vois quelle est la puissance de l'Interdit !
Il fallait des torrents de sang humain
à l'héroïsme de Marius
ou à la puissance de César, pour obtenir
ce qu'aujourd'hui tu fais par un simple mot.

Rome à nouveau par toi relevée
t'apporte sa juste reconnaissance ; elle n'offrit
jamais aux victoires de Scipion
ni à aucune action des Quirites
des lauriers aussi mérités que les tiens !

A qui s'adresse-t-on ici ? à un prélat ou à un Empereur ? — Je pense que c'est à un Empereur, ou pour mieux dire, à un Empereur en mitre et surplis ; c'est ainsi qu'on l'entendait, et c'est ainsi qu'on l'entend encore. Le pape gouverne *un royaume ;* c'est donc une tentative vaine que de l'attaquer avec les seules armes inefficaces de la polémique dogmatique.

Je ne saurais exposer ici les conséquences démesurées de ce fait que l'Eglise catholique n'est autre chose que l'Empire romain. Indiquons seulement deux conséquences que l'Eglise a tirées elle-même. *Pour cette Eglise il est aussi essentiel*

de disposer du pouvoir politique que d'annoncer l'Evangile. Sa devise « *Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat* », doit être interprétée dans le sens politique : il règne sur la terre, par le fait que règne l'Eglise dont le chef est à Rome, et il règne par la loi et la contrainte, c'est-à-dire par tous les moyens dont usent les Etats. Il ne saurait donc plus y avoir aucune piété qui ne soit avant tout soumise à cette Eglise pontificale, approuvée par elle, et maintenue dans une constante dépendance à son égard. Cette Eglise apprend à ses « sujets » à parler ainsi : « Quand je connaîtrais tous les mystères, quand j'aurais toute la foi, et quand je donnerais tous mes biens pour les pauvres, et mon corps même pour être brûlé, si je n'ai pas cette unité dans la charité, qui ne peut découler que d'une obéissance absolue à l'Eglise, je n'ai rien ». Hors de l'Eglise, il n'y a ni foi, ni amour, ni vertu, ni martyre même qui ait une valeur. Et cela est naturel : un gouvernement temporel n'apprécie, lui aussi, que les qualités que l'on met à son service. Or l'état dont il s'agit ici s'identifie d'une part avec le Royaume des cieux, et se conduit, d'autre part, pour tout le reste, exactement comme les autres états. De ces données vous pouvez déduire vous-mêmes toutes les prétentions de l'Eglise ; elles s'ensuivent sans difficulté. La plus exorbitante

même apparaît toute naturelle et évidente dès que l'on admet seulement ces deux prémisses : « l'Eglise catholique est le Royaume de Dieu », et « l'Eglise doit gouverner à la façon des puissances temporelles ». — Il ne faut cependant pas contester que des mobiles chrétiens n'aient joué un certain rôle dans toute cette évolution, par exemple la volonté de mettre réellement la religion chrétienne en rapport avec la vie et de la faire pénétrer dans toutes les relations humaines, ou la préoccupation du salut des peuples et des individus. Combien de chrétiens sérieux, au sein du catholicisme, n'ont réellement pas eu d'autre intention que d'établir la royauté du Christ sur la terre, et d'édifier son Royaume ! Mais autant il est certain qu'ils se sont montrés, par cette intention même et par l'énergie de leur labeur, bien supérieurs aux chrétiens grecs, autant il est certain que cette tentative pour réaliser et édifier le Royaume de Dieu par des moyens politiques, constitue une grave méconnaissance de la pensée de Jésus et des Apôtres. Le Royaume de Dieu ne connaît d'autres énergies que les énergies religieuses et morales, et ne saurait reposer que sur le sol de la liberté. Or l'Eglise, en assumant le rôle d'une puissance temporelle, doit employer tous les moyens familiers à celles-ci, jusqu'aux diplomaties astucieuses et à la violence ; car toute puis-

sance temporelle, même la puissance de la justice, est contrainte de devenir par moments une puissance d'injustice. Le développement que l'Eglise a pris comme puissance temporelle devait, dès lors, conduire logiquement à la monarchie absolue du pape et à son infaillibilité ; car l'infaillibilité, dans une théocratie temporelle, n'est, au fond, pas autre chose que la souveraineté absolue dans un état laïque. Le fait que l'Eglise n'a pas reculé devant cette conséquence extrême, montre dans quelle mesure les réalités religieuses se sont ici mondanisées.

Il est certain cependant que ce deuxième élément devait transformer profondément les traits caractéristiques du catholicisme occidental : traditionalisme, orthodoxie, ritualisme et enfin monachisme. Le traditionalisme garda toute son antique autorité, mais quand un élément de la tradition devenait gênant, on le laissait s'éliminer, et on mettait à la place la volonté du Pape : « la tradition, c'est moi ! » aurait dit Pie IX. D'autre part, la « doctrine correcte » est toujours chose essentielle ; mais, dans la pratique, la politique ecclésiastique du pape peut lui imposer des modifications ; plus d'un dogme a pris ainsi, par de subtiles distinctions, un sens inattendu ; des dogmes nouveaux ont été promulgués ; la doctrine est devenue, à bien des égards,

arbitraire, et les formules inflexibles du dogme ont été souvent annulées par les indications contraires de la morale ou du confessionnal. Partout les lignes rigides du passé peuvent être pliées au gré des nécessités de l'heure. On peut en dire autant du ritualisme et du monachisme. Je ne saurais exposer ici dans quelle mesure la vieille institution monacale a subi des modifications qui sont loin d'avoir toujours été à son désavantage, et comment elle a même créé de vastes mouvements qui se trouvent en contradiction directe avec ce qu'elle était jadis. Cette Eglise porte dans son organisation une capacité sans égale à s'adapter aux contingences historiques : elle reste toujours, ou paraît toujours rester la vieille église, et cependant se renouvelle sans cesse.

Le troisième élément qui a fourni à l'esprit de cette Eglise ses déterminations caractéristiques est directement opposé à celui dont nous venons de traiter, et s'est pourtant maintenu à côté de lui. On peut le désigner par deux mots : Saint-Augustin et l'Augustinisme. Au v^e^ siècle, à l'heure même où l'Eglise se disposait à recueillir l'héritage de l'Empire, elle posséda un génie religieux d'une profondeur et d'une puissance extraordinaires, qui la contraignit à entrer dans le sillage de ses impressions et de ses idées, sans qu'elle

ait pu en sortir jusqu'aujourd'hui. C'est le fait le plus important et le plus remarquable de son histoire, qu'elle soit devenue simultanément césarienne et augustinienne. Voyons donc quel est l'esprit, quelle est l'orientation qu'elle a reçus de Saint-Augustin.

Tout d'abord, *la piété et la théologie de Saint Augustin constituent une restauration originale de l'expérience et de la doctrine pauliniennes du péché et de la grâce, de la faute et de la justification, de la prédestination en Dieu et du déterminisme chez l'homme.* Expérience ou doctrine, tout cela s'était perdu aux époques antérieures, mais Saint-Augustin retrouva dans sa vie intime les expériences de l'apôtre Paul, les exprima à peu près de la même manière que lui, et les condensa dans des concepts précis. Ce n'est pas d'une simple imitation qu'il s'agit, car les différences sur les points particuliers sont extrêmement importantes, notamment dans la conception de la justification, qui apparaît chez Augustin comme un développement destiné à se continuer jusqu'à ce que l'amour et toutes les vertus aient entièrement rempli le cœur ; mais tout ici, comme chez Paul, est le fruit de l'expérience intime et de la réflexion personnelle. Si vous lisez les *Confessions*, vous comprendrez vite, malgré toute la rhétorique trop abondante, que c'est un génie qui

parle, un génie pour lequel Dieu, le Dieu en Esprit, est le fondement et le but de la vie, qui a soif de Lui, et ne désire rien en dehors de Lui. Voyez encore comment pour Saint-Augustin tout ce qu'il y a de sombre et de redoutable dans son expérience passée, tous ses déchirements intérieurs, sa servitude à l'égard des choses qui passent, l'écroulement de son âme tombant par lambeaux dans la mondanité, et l'égoïsme qui se paie de la perte de la liberté et de la force, — tout cela se ramène à une racine unique : *le péché*, c'est-à-dire la rupture de la communion avec Dieu, l'impiété. Et de même tout ce qui l'a arraché à cette compromission avec le monde, à l'égoïsme et à la ruine intérieure, tout ce qui lui a donné la force, la liberté et la conscience de l'éternité, il l'appelle avec Paul : *la grâce*. Comme lui, il sent aussi que cette grâce est absolument et uniquement l'œuvre de Dieu, mais que c'est en Christ et par Christ qu'il l'a reçue, sous la forme du pardon de ses péchés et de l'esprit d'amour. Toutefois, son attitude devant le péché est infiniment moins libre que celle du grand apôtre, et plus embarrassée de remords ; et c'est là ce qui donne à sa langue religieuse, et à tout ce qui vient de lui, une teinte toute spéciale. « Je laisse ce qui est derrière moi, et je marche vers ce qui est devant moi » ; cette devise de l'Apôtre n'est pas celle de Saint-Augus-

tin. Tout son christianisme garde la teinte indélébile de la misère du pécheur, désormais soulagée. Il n'a su que rarement s'élever au sentiment de la glorieuse liberté des enfants de Dieu, et quand il y est parvenu il ne l'a pas exprimé aussi puissamment que Paul. Mais le sentiment de cette misère désormais soulagée, ne s'était exprimé chez personne avant lui avec une telle puissance de sentiment, et en paroles aussi entraînantes. Bien plus, il a su par l'expression de ces faits intérieurs atteindre si sûrement des millions d'âmes, décrire si exactement leur complexion intime, et leur présenter la consolation de façon si impressive, si irrésistible, que, depuis quinze cents ans déjà, la vie reproduit sans cesse les expériences qu'il a vécues. Aujourd'hui encore, dans le catholicisme, la piété intime et vivante et son expression sont d'essence entièrement augustinienne. A la flamme de son expérience, on se prend à sentir comme il a senti, à penser avec ses pensées. Ce schème du péché et de la grâce, cette union indissoluble du sentiment et de la doctrine semblent être les dépositaires d'une force invincible sur laquelle le temps est sans prise ; ceux qui ont une fois éprouvé cette impression de bienheureuse souffrance ne peuvent plus l'oublier, et lors même qu'il leur arrive par la suite de rompre avec la religion, cette impression reste toujours pour eux un souvenir sacré.

Cet esprit de Saint-Augustin s'offrit, s'imposa même à l'acceptation de l'Eglise d'Occident au moment précis où elle se disposait à s'emparer du pouvoir politique. Contre lui elle était sans défense, car dans son passé le plus récent, elle trouvait à lui opposer si peu de choses ayant une valeur réelle, qu'elle capitula sans résistance. Et c'est ainsi que se forma, dans le catholicisme occidental, cette stupéfiante *complexio oppositorum*, qui veut que l'Eglise du rite, de la loi, de la politique et de l'impérialisme,soit aussi l'Eglise qui met en œuvre une expérience et une doctrine du péché et de la grâce, plus personnelle, plus délicate, plus spirituelle que toute autre. C'est vouloir unir ce qu'il y a de plus matériel avec ce qu'il y a de plus intime. Une telle union ne pouvait se réaliser d'emblée sans difficulté ; la déshar-monie intérieure et l'opposition devaient éclater aussitôt : l'histoire du christianisme occidental en est tout entière remplie. Cependant ces contraires sont conciliables jusqu'à un certain point ; du moins se peuvent-ils réunir chez le même homme. Et de cela, nous avons un témoin qui n'est autre que Saint-Augustin lui-même, lequel fut aussi un homme d'Eglise résolu, et travailla même de toutes ses forces à accroître le prestige et la puissance de l'église visible, ainsi qu'à ache-

ver son organisation. Je n'ai pas à indiquer ici comment cela lui fut possible, mais il va sans dire que, dans une situation semblable, les contradictions internes devaient forcément abonder. Nous nous bornerons à une double constatation : premièrement, l'Eglise politique a toujours plus relégué au second plan, transformé et modifié le côté intime de l'augustinisme, sans parvenir cependant à le faire disparaître ; secondement, toutes les grandes personnalités qui ont recréé une vie nouvelle dans l'Eglise d'Occident ou purifié et approfondi la piété étaient, directement ou indirectement, issues de Saint-Augustin et formées à son école. La longue chaîne des réformateurs catholiques est augustinienne, depuis Agobard et Claude de Turin au IX^e^ siècle, jusqu'aux Jansénistes au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, et même après eux. Et si le Concile de Trente peut être appelé, avec raison à plus d'un titre, un concile réformateur, si la doctrine du péché, de la repentance et de la grâce y a été formulée avec beaucoup plus de profondeur et de force intime qu'on n'était en droit de l'attendre d'après l'état de la théologie catholique au XIV^e^ et au XV^e^ siècle, c'est à l'influence persistante de Saint-Augustin qu'on le doit. Il est vrai qu'à cette conception théorique de la grâce, empruntée dans ses grandes lignes à Saint-Augustin, l'Eglise a juxtaposé un usage pra-

tique de la confession qui menace d'enlever toute influence à la doctrine ; mais, dans son désir de conserver tous ceux qui ne se révoltent pas contre elle, non-seulement l'Eglise souffre, partout où elle étend son empire, que l'on juge du péché et de la grâce à la façon de Saint-Augustin, mais elle désire même que chacun ressente, si possible, avec la même puissance que lui, la gravité du péché et la joie d'appartenir à Dieu.

Tels sont les facteurs essentiels du catholicisme romain. Bien d'autres traits seraient encore à mentionner, mais nous avons indiqué ci-dessus les éléments principaux.

III. — *Qu'est devenu l'Evangile dans le catholicisme romain* ? — Nous arrivons maintenant à notre dernière question : Quelles modifications l'Evangile a-t-il ici subi, et que reste-t-il de lui ? — Tout d'abord — un mot sur ce point suffira — tout ce qui constitue l'organisation visible de l'Eglise, avec ses prétentions à la dignité divine, est sans rapport aucun avec l'Evangile. Ce n'est pas d'une déformation qu'il s'agit ici, mais d'une perversion totale : la religion s'est égarée sur une fausse voie. De même que le catholicisme oriental serait, à bien des égards, mieux à sa place dans une histoire des religions grecques que

dans une histoire de l'Evangile, de même le catholicisme occidental ressortit à l'histoire de l'Empire romain. La prétention que Christ a fondé *un Royaume*, qui est l'Eglise romaine, et qu'il a doté cette Eglise du glaive, voire des deux glaives, spirituel et temporel, constitue une véritable sécularisation de l'Evangile, et ne saurait être légitimée par ce vain prétexte que l'esprit de Christ doit bien *régner* sur l'humanité. L'Evangile dit : « le royaume de Christ n'est pas de ce monde », et cette église a institué un royaume « dans ce monde » ; Christ exige que ses disciples servent et ne gouvernent pas, et les prêtres gouvernent le monde ; Christ libère ses disciples des religions politiques et cérémonielles, pour les placer devant la face de Dieu — Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu —, et ici au contraire, l'homme est lié par d'indissolubles chaînes à une institution terrestre, et il faut qu'il obéisse : alors seulement il pourra s'approcher de Dieu. A Rome, jadis, les chrétiens ont versé leur sang parce qu'ils refusaient d'adorer l'Empereur et repoussaient avec dédain la religion politique ; à Rome, aujourd'hui, s'ils n'adorent pas à proprement parler un souverain de ce monde, ils ont du moins livré leurs âmes à la puissance souveraine du Pape-Roi.

(**Quinzième Conférence**). — Le catholicisme romain en tant qu'Eglise visible, en tant qu'Etat fondé sur la loi et la violence, n'a rien à voir avec l'Evangile, il est même en contradiction fondamentale avec lui ; c'est ce que nous avons vu dans notre dernière conférence. Peu importe que cet Etat emprunte à l'Evangile une auréole divine, et que cette auréole lui soit extraordinairement utile ; ce n'est pas cela qui modifiera notre jugement. L'amalgame des choses divines et de choses trop humaines, des réalités les plus intimes et de la politique est un terrible dommage, car les consciences se trouvent ainsi asservies, et la religion perd tout caractère sérieux. Et comment en serait-il autrement, lorsque toutes les mesures qui tendent à maintenir le gouvernement temporel de l'Eglise, par exemple la souveraineté du pape, sont données pour l'expression de la volonté même de Dieu ? On objecte, il est vrai, que c'est précisément à l'attitude indépendante de cette Eglise que la religion a dû d'échapper en Occident à la domination absolue, soit du peuple, soit du gouvernement et de la police. Cette Eglise, dit-on, a fermement maintenu la haute pensée de la pleine autonomie de la religion, et de son indépendance à l'égard de l'Etat. — On peut reconnaître la réalité de ce service rendu, mais le prix auquel l'Occident a dû le payer, et auquel il

le paie encore, est beaucoup trop élevé ; c'est un si lourd tribut que la banqueroute intérieure menace les peuples — et l'Eglise elle-même entre les mains de laquelle le capital accumulé semble en vérité se fondre de lui-même. Lentement se poursuit, en dépit de tout l'accroissement apparent de sa puissance, l'appauvrissement de l'Eglise — lentement, mais sûrement. Permettez-moi ici une courte digression.

A considérer la situation politique telle qu'elle est à l'heure présente, on n'a certainement aucune raison de constater un affaissement de la puissance de l'Eglise romaine. Comme elle a grandi au cours du XIX^e^ siècle ! Et pourtant, un regard pénétrant aperçoit que depuis longtemps déjà elle ne dispose plus du même ensemble de forces qu'au XII^e^ et au XIII^e^ siècle. A cette époque, toutes les puissances matérielles et spirituelles étaient à ses ordres. Depuis lors, sa force intérieure a subi une formidable régression, interrompue seulement par quelques courtes périodes d'essor, comme de 1540 à 1620 et au cours du XIX^e^ siècle. Les catholiques sérieux s'en inquiètent et ne peuvent se le dissimuler ; ils savent et ils expliquent comment a échappé à l'Eglise une part de son héritage spirituel, part importante et nécessaire à sa souveraineté. Voyez d'autre part quelle est la situa-

tion des nations latines, qui forment à vrai dire le domaine où s'exerce la souveraineté de cette Eglise romaine ! Une seule d'entre-elles peut encore revendiquer le titre de « grande puissance », et qu'en sera-t-il d'elle dans une génération ? Comme Etat, cette Eglise vit aujourd'hui pour une large part de son histoire, histoire de la Rome antique, et histoire du Moyen-âge, elle subsiste pour les peuples latins, comme l'Empire Romain ; or, les empires ne sont pas éternels. L'Eglise sera-t-elle capable de se maintenir dans les bouleversements à venir ? pourra-t-elle supporter son divorce toujours plus accusé avec la vie spirituelle des peuples ? survivra-t-elle à la décadence des puissances latines ?

Laissons là ces questions ; rappelons-nous plutôt que l'Eglise porte en elle, dans ses institutions monacales et dans ses ordres religieux, et surtout grâce à l'Augustinisme, un élément de profondeur religieuse et de vie. De tout temps elle a formé des saints — pour autant que des hommes peuvent porter ce titre — et elle en suscite encore. Confiance en Dieu, humilité sincère, certitude du salut, don de sa vie au service des frères, tout cela se trouve en elle ; beaucoup de frères se chargent de la croix de Christ, et pratiquent tout à la fois cette sévérité sur eux-mêmes et cette joie en Dieu qu'ont connues Paul et Saint-Augustin.

L'Imitation de Jésus-Christ demeure un foyer de vie religieuse personnelle, et les flammes qui s'y allument ne brillent pas d'un éclat d'emprunt. L'esprit d'église n'a pas pu étouffer l'esprit de l'Evangile, et malgré les fardeaux terribles dont on l'accable, celui-ci finit toujours par percer à nouveau. Toujours il joue son rôle de levain. A côté de la morale relâchée qu'on a pu souvent reprocher avec raison à l'Eglise, elle a fait, par ses grands théologiens du Moyen-âge, une application féconde de l'Evangile à un grand nombre des problèmes de la vie, et créé ainsi une morale chrétienne ; comment pourrait-on le méconnaître ? Par là et par ailleurs encore, elle a montré qu'elle ne porte pas seulement en elle des pensées évangéliques comme un fleuve roule des paillettes d'or, mais que ces pensées font corps avec elle, et ont trouvé en elle leur développement. Le pape infaillible, le polythéisme apostolique et romain du culte des saints, l'obéissance aveugle, la dévotion stupide, semblent avoir étouffé toute vie intérieure ; et pourtant, dans cette Eglise aussi on trouve des chrétiens tels que les suscite l'Evangile, pleins de sérieux et d'amour, pleins de joie et de paix en Dieu. Enfin, le grand dommage n'est pas que l'Evangile se soit allié avec une forme politique quelconque — Mélanchton n'était pas un traître, quand il proposait

de reconnaître le pape, pourvu qu'il autorisât la prédication du pur Evangile —, c'est que l'on ait *sanctifié* une politique, et que l'Eglise se trouve ainsi incapable d'abroger ce qui a pu être approprié jadis à certaines circonstances historiques, mais n'est plus aujourd'hui qu'une pierre d'achoppement.

CHAPITRE V

LA RELIGION CHRÉTIENNE DANS LE PROTESTANTISME

A considérer la situation extérieure du Protestantisme, spécialement en Allemagne, on peut être tenté, au premier abord, de la juger pitoyable ; mais à considérer l'histoire de l'Europe du IIe siècle à nos jours, on est bien contraint de reconnaître que, dans toute cette histoire, la Réforme du XVIe siècle a été le mouvement le plus considérable et le plus bienfaisant ; la Révolution même qui a marqué les débuts du XIXe siècle, reste bien loin derrière elle. Que peuvent bien signifier toutes nos inventions et nos découvertes, et tous les progrès de la civilisation extérieure, auprès de ce fait que trente millions d'Allemands, et un bien plus grand nombre encore de chrétiens hors d'Allemagne, ont une religion sans prêtres, sans sacrifices, sans sacrements, sans cérémonies, — une religion en Esprit !

Le protestantisme doit tout d'abord être envisagé dans son opposition avec le catholicisme,

et jugé ici à un double point de vue, d'abord comme *Réforme*, ensuite comme *Révolution :* réforme en ce qui concerne la doctrine du salut, révolution en ce qui concerne l'Eglise, son autorité et ses formes extérieures. Le protestantisme n'est donc pas un phénomène spontané, issu d'une sorte de *generatio æquivoca*, mais il a été provoqué, comme l'indique déjà son nom, par les abus, devenus insupportables, de l'Eglise catholique, et il est le couronnement d'une longue série d'efforts réformateurs, analogues mais impuissants, accomplis au Moyen-âge. Par le seul fait de cette situation historique, le protestantisme affirme déjà sa solidarité avec le passé, et la révèle de façon plus caractéristique encore par sa prétention, d'ailleurs légitime, d'être, en matière religieuse, moins un novateur qu'un rénovateur. Par contre, en ce qui concerne l'Eglise et son autorité, il a pris indubitablement une attitude révolutionnaire. Il faut donc l'examiner sous ces deux aspects.

I. — *Le Protestantisme comme Réforme.* — L'action réformatrice, c'est-à-dire rénovatrice, du Protestantisme a porté sur le point qui constitue le cœur même de la question, sur *la religion* et par conséquent sur la doctrine du salut. Cette action se révèle surtout sur trois points :

1° La religion a été rendue à elle-même, en ce

sens que l'Evangile et l'expérience religieuse correspondante ont été mis à la place centrale et délivrés de toute addition étrangère. De ce système immense et monstrueux que l'on avait appelé jusqu'alors « la religion », et où se rencontraient l'Evangile et l'eau bénite, le sacerdoce universel et le Pape-Roi, Christ notre Sauveur et sainte Anne, on a extrait la religion, en la réduisant à ses facteurs essentiels : la parole de Dieu et la foi. Pour défendre ce point de vue, on exerça une impitoyable critique sur tout ce qui voulait revendiquer le titre de « religion », et se mettre sur le même pied que les deux principes essentiels. Toute réforme vraiment importante dans l'histoire des religions est toujours en premier lieu une *simplification critique*, car, au cours de son développement historique, la religion s'assimile, par le seul fait de son adaptation aux circonstances, bien des choses étrangères, qui donnent naissance, en se combinant avec elle, à une quantité de créations hybrides et apocryphes que la religion est contrainte ensuite de placer sous le couvert de sa propre sainteté. Si l'on ne veut pas la voir dégénérer sous la poussée des sauvageons, ou étouffer sous le poids de son propre bois mort, il faut que le réformateur vienne l'émonder et la rendre à elle-même. Cette simplification critique, Luther l'a accomplie au XVI^e^ siècle en déclarant victorieusement que la religion

chrétienne consistait exclusivement dans la parole de Dieu et l'expérience intérieure qui répond à cette parole.

2° Le second point consiste dans le sens déterminé que Luther donne aux mots de « Parole de Dieu » et d' « expérience ». Cette « Parole » n'était pas pour lui la doctrine de l'Eglise, ce n'était pas non plus la Bible, c'était la prédication de la pure grâce de Dieu en Christ, donnant à l'homme coupable et désespéré joie et salut ; et l' « expérience » était précisément la certitude de cette grâce. Avec le sens que leur donnait Luther, ces deux réalités peuvent s'exprimer dans une formule unique : la foi confiante en un Dieu miséricordieux. Par là se trouve apaisée en l'homme la discorde intérieure, vaincu tout l'effort du mal, effacé le sentiment du péché, et conquise, malgré l'insuffisance de toutes les œuvres propres, la certitude d'être indissolublement uni avec le Dieu saint. Telle fut l'expérience, telle fut la prédication de Luther :

Désormais je le sais et le crois fermement,
et m'en glorifie sans crainte,
le Dieu tout puissant et tout bon
est mon Ami et mon Père.
En toute circonstance
il se tient à ma droite,
calme la tempête et les vagues,
et ce qui pour moi peut être un mal.

Rien autre ne doit être prêché que le Dieu miséricordieux avec lequel nous sommes réconciliés par Christ, et de même, extases ou visions ne sont rien, aucune exaltation des sentiments n'est nécessaire, seule la foi doit être éveillée ; elle est le premier et le dernier mot de la piété. La Foi répondant à la Parole, telle est l'expérience de la justification ; celle-ci sera donc le point essentiel de la prédication des Réformateurs ; elle ne comporte rien moins que le fait d'avoir obtenu par Christ la paix et la liberté en Dieu, la victoire sur le monde et le sentiment de l'Eternité.

3° Enfin, la troisième caractéristique de ce renouvellement fut la transformation profonde que dut subir le culte, tant personnel que collectif. Le culte individuel ne pouvait plus, évidemment, être autre chose que la mise en œuvre de la foi. « Dieu ne veut de nous que la foi, et ne veut traiter avec nous que par la foi » ; combien de fois Luther a-t-il répété cette phrase ! L'homme n'a qu'une façon de servir Dieu : le laisser être Dieu et lui rendre gloire en le reconnaissant et en l'invoquant comme son Père. Toute autre voie dans laquelle l'homme veut entrer pour venir à Lui est une impasse, et tout autre rapport qu'il prétend entretenir avec Lui est illusoire. Quelle monstrueuse série de tentatives ins-

pirées par l'angoisse, l'espérance ou le désespoir, se trouvait ainsi arrêtée ! et dans le culte, quelle révolution ! Or, ce qui est vrai du culte personnel l'est également du culte collectif. Ici aussi la Parole de Dieu et la prière ont seules leur place. Tout le reste doit être banni : l'église assemblée pour le culte doit invoquer Dieu, et le glorifier par l'action de grâce et la louange. Il n'y a pas, en dehors de cela, de « service divin ».

Dans ces trois éléments se résume ce qui fut l'essentiel de la Réforme. C'est bien d'une rénovation qu'il s'agissait, car on ne se contentait pas de revenir, même de façon originale, à l'Evangile primitif ; les éléments que l'on mettait en œuvre existaient déjà, bien que cachés et comme ensevelis, dans le catholicisme occidental.

Avant d'aller plus loin, permettez-moi cependant deux courtes digressions. Nous venons de dire que la communauté assemblée pour le culte ne devait connaître d'autre service divin que la prédication de la Parole et la prière. Il nous faut ajouter, à l'instigation des Réformateurs eux-mêmes, qu'en tant qu'Eglise, cette société n'a pas d'autre signe distinctif que celui-ci : réaliser la communauté de la foi, dans laquelle la parole de Dieu est exactement annoncée. — Nous n'avons rien à dire ici des sacrements, puisque, d'après Luther, c'est à la Parole même qu'ils doivent

leur importance. — Or, si la Parole et la foi sont les seuls signes distinctifs, ceux qui disent que les réformateurs ont supprimé l'Eglise visible et mis à sa place une Eglise invisible, paraissent bien avoir raison. Cependant cette remarque n'est pas exacte. La distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible date du Moyen-âge, ou plus exactement de Saint-Augustin. Ceux qui définissaient l'Eglise véritable « l'ensemble des prédestinés », étaient contraints de la considérer comme absolument « invisible ». Mais les Réformateurs allemands ne l'ont pas entendu ainsi. En désignant l'Eglise comme une communauté de croyants dans laquelle la Parole de Dieu est exactement annoncée, ils ont éliminé toute caractéristique grossière et matérielle, et exclu évidemment cette « visibilité » qui tombe sous les sens ; mais qui donc — pour parler par analogie, — voudrait soutenir que l'union spirituelle coordonnant les efforts de savants, par exemple, ou de patriotes, est « une société invisible », sous prétexte qu'elle n'a rien qui la distingue extérieurement et qui tombe sous les sens ? L'Eglise protestante n'est pas davantage « une société invisible ». Elle est une société spirituelle, et c'est pourquoi elle se montre « visible » à des degrés divers et avec une puissance variable. Il peut y avoir des moments où elle est

tout à fait insaisissable, et d'autres, par contre, où elle se manifeste avec autant de netteté que si elle était saisissable aux sens. Assurément elle ne peut jamais avoir des contours aussi définis que la République de Venise ou le Royaume de France — c'est la comparaison qu'un grand dogmaticien catholique donnait pour la plus adéquate à la nature de son Eglise — ; un protestant doit savoir cependant qu'il n'appartient pas à une Eglise « invisible », mais à une société spirituelle disposant des forces propres aux sociétés spirituelles, et fondée sur la terre pour faire sentir son action jusque dans l'Eternité.

Et voici maintenant notre seconde remarque : le Protestantisme prétend que l'Eglise chrétienne repose objectivement sur l'Evangile seul, et que l'Evangile est contenu dans les Saintes Ecritures. — Dès le début on lui a objecté que, s'il en est ainsi, et si on ne reconnaît à côté de cela aucune autorité apte à prononcer sur le contenu de l'Evangile et les moyens de le discerner dans l'Ecriture, il s'en suivra une universelle confusion, de laquelle, au reste, l'histoire du Protestantisme offre d'abondants exemples. Si chacun a la faculté de décider quel est le sens réel de l'Evangile, sans être lié à cet égard à une tradition, à un concile, à un Pape, si chacun exerce le droit

de libre recherche, aucune unité, aucune communauté, bref aucune Eglise d'aucune sorte n'est possible. Il faudra donc que l'Etat intervienne, ou que l'on trace quelque arbitraire limite. — Assurément on n'aboutira jamais par cette voie à une Eglise dotée d'un « saint office de l'Inquisition », et, d'autre part, il est bien réellement impossible d'emprunter à l'Evangile lui-même le critère extérieur qui permettrait de délimiter l'Eglise. Quant à l'action de l'Etat ou des nécessités historiques, elle ne doit pas entrer en ligne de compte, car c'est improprement que l'on donne le nom d' « Eglises » au sens évangélique, aux organismes qu'elle a fait naître. La solution, la voici : c'est que *le Protestantisme compte sur la nature de l'Evangile, qui est chose assez simple, assez divine, et par conséquent assez vraiment humaine pour se faire connaître sûrement si on lui laisse la liberté, et pour faire naître aussi dans toutes les âmes des expériences et des convictions essentiellement identiques.* En cela le Protestantisme a pu se tromper assez souvent, le caractère ou l'éducation ont fait naître bien des différences, mais jusqu'à présent cette attitude n'a pas tourné à sa confusion. Une communauté spirituelle de chrétiens évangéliques, une même conviction sur les points essentiels et leur application aux multiples conditions de la vie, s'est formée et

révèle sa réalité et sa puissance. Cette communauté comprend des protestants allemands et non allemands, des Luthériens, des Calvinistes, et d'autres dénominations ; en eux tous, dans la mesure où ils sont des chrétiens sérieux, se retrouve un fonds commun, et ce qui les unit ainsi est infiniment plus important et plus précieux que tout ce qui les divise. C'est là ce qui nous maintient dans l'attitude évangélique et nous empêche de céder au paganisme moderne ou de retomber dans le catholicisme. Nous n'avons nul besoin d'autre chose, et repoussons même toute autre chaîne ; ceci du reste n'est pas une chaîne, c'est la condition de notre liberté. Et si l'on nous objecte : Vous êtes divisés ; autant de têtes, autant de doctrines ; nous répondons : c'est vrai, mais nous ne désirons pas qu'il en soit autrement ; au contraire, nous désirons encore plus de liberté, encore plus d'individualisme dans la croyance ou dans son expression ; les nécessités historiques qui ont amené la fondation des Eglises nationales ou des Eglises libres, ne nous ont imposé que trop de restrictions et de lois, encore que celles-ci n'aient jamais été considérées comme d'institution divine ; nous désirons encore plus de confiance en la force intérieure et la puissance unificatrice de l'Evangile, car celui-ci agit plus sûrement au milieu du libre choc des esprits

que sous la tutelle des Eglises ; nous voulons être un royaume spirituel, et ne regrettons pas le moins du monde « les oignons d'Egypte ». Nous savons bien que la discipline et l'éducation nécessitent la création de communautés visibles ; de ces communautés nous nous occuperons volontiers dans la mesure où elles répondront à leurs fins et mériteront qu'on s'occupe d'elles, mais ce n'est pas à elles que nous attacherons notre cœur ; debout aujourd'hui, elles peuvent en effet, dans des conditions politiques ou sociales différentes, disparaître demain pour faire place à de nouveaux organismes. Que celui qui use d'une Eglise semblable, en use comme n'en usant pas ; notre Eglise n'est pas la communauté particulière dont nous sommes membres, c'est la *societas fidei*, qui a des membres partout, même parmi les catholiques grecs ou romains. — Voilà la réponse protestante au reproche d'*émiettement*, et voilà le langage de la liberté à laquelle nous avons été appelés.

Revenons, après cette double digression, à l'examen des traits principaux du protestantisme.

II. — *Le Protestantisme comme Révolution.* — Le protestantisme n'a pas été seulement une réforme, mais aussi une *révolution*. Au point de vue juridique, tout l'organisme ecclésiastique contre lequel se dressait Luther, avait le droit d'exiger

une pleine obéissance. Il constituait une organisation juridique légalement applicable en Occident au même titre que les lois de l'Etat. Lorsque Luther brûla la Bulle du Pape, il accomplit donc indiscutablement un acte révolutionnaire ; — révolutionnaire, non au mauvais sens du mot, désignant une révolte contre une prescription légale qui est en même temps une prescription morale, mais au sens de rupture violente avec une situation légale donnée. C'est contre celle-ci que se tourna le mouvement nouveau, et sa protestation, par la parole et l'action, porta sur les points suivants :

1° Le protestantisme s'éleva contre tout le système hiérarchique et clérical de l'Eglise, réclama son abolition, et l'abolit en fait, pour le remplacer par le sacerdoce universel et une organisation issue de l'Eglise elle-même. La portée de cette revendication et la profondeur à laquelle elle bouleversa toutes les situations alors établies, ne sauraient être exposées en quelques mots ; il faudrait des heures pour en rendre compte. De même, il nous est impossible d'exposer ici de quelle manière s'est développée l'organisation des églises protestantes. La chose, au reste, n'a pas d'importance au point de vue des principes ; ce qui importe de ce point de vue, c'est qu'*il n'y eut plus de règlements ecclésiastiques « de droit divin »*.

2° Il s'éleva contre toute autorité formelle, extérieure, en matière de religion, par conséquent contre l'autorité des conciles, des prêtres et de toute la tradition ecclésiastique : la seule autorité est l'autorité intérieure qui se révèle à l'âme par son action libératrice ; en d'autres termes, l'autorité c'est l'Evangile. C'est ainsi que Luther a protesté aussi contre l'autorité de la lettre de la Bible ; mais nous verrons plus loin qu'il y a ici un point sur lequel, ni lui, ni les autres Réformateurs, ne sont arrivés à se mettre tout à fait au clair, et sur lequel ils n'ont pas tiré toutes les conséquences que comportaient leurs principes.

3° Le protestantisme s'éleva contre toutes les formes traditionnelles du culte, contre tout le ritualisme et toutes les « bonnes œuvres ». Du moment qu'il ne connaissait ni n'admettait, comme nous l'avons vu, aucun culte proprement dit — ni sacrifices matériels, ni offrandes à Dieu, ni messe, ni œuvres à accomplir pour Dieu et en vue du salut —, tout l'appareil traditionnel du culte devait forcément disparaître, avec ses pompes, ses rites et ses processions. C'était après cela une question bien secondaire que de savoir dans quelle mesure l'esthétique ou la pédagogie commandaient de conserver des formes.

4° Il protesta contre l'idée même de sacrement. Seuls le baptême et la Cène subsistèrent comme

établis par l'Eglise primitive, ou même institués par le Seigneur ; mais on devait les considérer seulement, soit comme des symboles et des signes de ralliement pour les Chrétiens, soit comme des actes empruntant toute leur valeur à la parole de pardon qui leur est associée. Tous les autres sacrements furent abolis, et avec eux toute cette conception d'après laquelle la grâce et le secours de Dieu peuvent être acquis par morceaux, et sont mystérieusement attachés à certains objets matériels. Au sacrement le protestantisme opposa « la parole », et à la conception d'une grâce qui se débite par fragments, la conviction qu'*il n'y a qu'une grâce : posséder le Dieu de toute grâce*. Si Luther, dans son écrit sur « la captivité de Babylone », a repoussé toute la conception catholique du sacrement, ce n'est pas parce qu'il était « très cultivé » — il portait encore en lui assez de superstitions pour formuler de bien déconcertantes affirmations — ; c'est parce qu'il avait fait cette expérience intime que toute « grâce » n'est que duperie, qui ne donne pas à l'âme le Dieu vivant lui-même. C'est pourquoi toute cette conception du sacrement constituait à ses yeux un attentat aussi bien contre la majesté de Dieu, que contre la liberté des âmes.

5° Il protesta contre la conception des deux morales, et par conséquent contre la morale

« supérieure », contre la prétention qu'il est particulièrement agréable à Dieu que l'on s'abstienne d'user des facultés et des dons que nous offre la création. Les Réformateurs avaient le sentiment très vif que le monde passe avec ses joies, et l'on n'a vraiment pas le droit de se représenter Luther sous les traits d'un homme moderne, vivant sur la terre dans un sentiment de joie et de sécurité. Il avait bien plutôt, comme les hommes du Moyen-âge, la soif ardente d'être délivré de ce monde, et de sortir de cette vallée de larmes. Mais parce qu'il avait cette conviction que l'on ne peut ni ne doit rien offrir à Dieu que la confiance en Lui, il en vint, en ce qui concerne l'attitude du chrétien devant le monde, à de tout autres conclusions que les graves ascètes des siècles passés. Puisque le jeûne et l'ascétisme sont sans valeur devant Dieu, puisqu'ils sont aussi sans utilité pour nos frères, et puisque Dieu est le Créateur de toute chose, le plus sûr pour chacun est de rester là où Dieu l'a placé. C'est dans ces pensées que Luther a puisé, malgré tout, une joie et une confiance dans les choses de cette terre, qui contraste avec sa tendance à fuir le monde, et qui a fini par en triompher. Il prononça cette parole décisive, que toute condition sociale — exercice de l'autorité, mariage, ou situations inférieures des valets et des servantes —

est voulue de Dieu, et constitue par conséquent aussi pour l'âme la condition dans laquelle elle doit servir Dieu : une servante fidèle vaut mieux qu'un moine voué à la contemplation. Le chrétien n'a pas à chercher avec mille subtilités une voie qui lui soit propre, mais à pratiquer, dans la carrière qui lui est assignée, la patience et l'amour du prochain. C'est à cette source encore que Luther puisa l'idée de la légitimité propre des organisations temporelles dans tous les domaines : elles ne doivent pas être seulement supportées, elles ne reçoivent pas de l'Eglise seule une sorte de droit à l'existence ; elles ont leur légitimité propre, et sont le vaste champ dans lequel le chrétien doit témoigner de sa foi et de son amour ; elles doivent encore être respectées là même où la révélation de Dieu dans l'Evangile est demeurée totalement inconnue.

Ainsi voilà un homme qui ne demandait rien au monde, et dans l'âme duquel restait seul le désir de ce qui est éternel ; — et c'est lui qui a libéré l'humanité du joug de l'ascétisme ! Par là, il a bien réellement posé le fondement de la vie moderne, il a rendu à la conscience sa spontanéité dans ses raports avec le monde, et sa joie au travail dans toutes les choses humaines. Et s'il a pu cueillir ces fruits, ce n'est point parce qu'il a mis la religion au service des choses

de ce monde, c'est au contraire parce qu'il l'a saisie avec tant de sérieux et à une telle profondeur, qu'elle devait non seulement tout pénétrer, mais encore se libérer de toute servitude extérieure.

(**Seizième Conférence**). — On a bien souvent demandé si la Réforme était l'œuvre de l'esprit germanique, et dans quelle mesure. Je ne saurais aborder ici ce problème compliqué ; une chose cependant me semble hors de doute, c'est que l'expérience religieuse décisive faite par Luther est sans rapport aucun avec sa nationalité, mais que les conséquences, tant positives que négatives, qu'il en a tirées, révèlent l'Allemand, — le caractère allemand et l'histoire allemande. Du moment où les Allemands essayèrent de s'assimiler réellement la religion qu'ils avaient reçue de la tradition — et cela n'eut guère lieu qu'à dater du XIII^e^ siècle —, ils commencèrent aussi à préparer la Réforme. Et de même que l'on appelle à juste titre le christianisme de l'Orient : christianisme *grec*, et celui du Moyen-âge occidental : christianisme *romain*, on est en droit d'appeler également celui des Réformateurs : christianisme *germanique*, et cela malgré la personnalité de Calvin, car il a été un disciple de Luther, et ce n'est pas parmi les peuples latins, mais chez les

Anglais, les Ecossais ou les Néerlandais que son action s'est le plus puissamment exercée. Par la Réforme, les Allemands ont marqué un stade nouveau dans l'histoire générale de l'Eglise ; on ne saurait en dire autant des Slaves.

La rupture avec l'ascétisme — lequel n'avait jamais été pour les Allemands un idéal aussi impérieux que pour les autres peuples — et la protestation contre la religion considérée comme une autorité extérieure, s'expliquent avec une égale facilité, soit par la prédication de Paul, soit par l'esprit allemand. De même aussi le peuple d'Allemagne crut retrouver comme un reflet de sa propre âme, en voyant chez Luther tant de chaude cordialité dans la prédication, tant de libre rondeur dans la polémique.

Nous avons vu, dans la conférence précédente, les points principaux sur lesquels porta l'énergique et féconde protestation élevée par Luther. Je pourrais encore ajouter bien des choses, par exemple l'hostilité qu'il manifesta, notamment au début de son action réformatrice, contre toute la terminologie dogmatique, ses formules et son vocabulaire. Pour tout dire en un mot, il a protesté parce qu'il voulait ramener la religion chrétienne à sa pureté primitive, sans prêtres ni sacrifices, sans autorités extérieures ni légalisme,

sans cérémonies rituelles, sans toutes ces chaînes par lesquelles on prétendait lier la vie de l'au-delà à la vie de cette terre. Au cours de cette révision, la Réforme est remontée non seulement par delà le onzième siècle, non seulement par delà le quatrième ou le second, mais jusqu'aux débuts mêmes de notre religion. Bien plus, elle a, sans le savoir, modifié ou éliminé des formes qui existaient déjà aux temps apostoliques, par exemple en matière de discipline, le jeûne ; en matière d'organisation, les évêques et les diacres ; en matière de dogme, le chiliasme, etc.

III. — *Le Protestantisme et l'Evangile.* — Quels rapports entretiendra avec l'Evangile le nouvel organisme, résultat de ce mouvement tant réformateur que révolutionnaire ? — On peut dire que la Réforme a vraiment rejoint l'Evangile sur les quatre points essentiels, que nous avons touchés dans la précédente conférence : caractère intime et spirituel de l'Evangile, idée du Dieu miséricordieux, culte en esprit et en vérité, conception de l'Eglise comme la société des croyants. Est-il besoin de poursuivre en détail cette démonstration, ou faut-il nous laisser tromper sur ce point par le fait que, malgré tout, un chrétien du seizième ou du dix-neuvième siècle a d'autres

allures qu'un chrétien du premier siècle ? Il est certain que le caractère intime et personnel donné par la Réforme à la religion répond bien à ce qui fait l'originalité de l'Evangile. De plus, la prédication de Luther sur la justification ne reproduit pas seulement, avec quelques inévitables divergences, l'essentiel de la pensée de Paul, elle coïncide exactement avec la prédication de Jésus. La chose décisive, d'un côté comme de l'autre, c'est de trouver en Dieu le Père, de connaître le Dieu des miséricordes, de s'assurer en sa Providence et sa grâce, de croire au pardon des péchés. Et même aux heures sombres de l'orthodoxie luthérienne, un Paul Gerhardt, dans ses cantiques : « Si Dieu est pour moi, contre moi qui sera ? » ou « Conduis-moi dans tes voies », etc., a su traduire cette conviction fondamentale avec une majesté qui montre vite combien elle domine souverainement le protestantisme. De même encore l'idée que si le culte ne doit être autre chose qu'un témoignage rendu à Dieu par la louange et la prière, le service du prochain est à son tour le vrai *service* de Dieu, a été empruntée directement à l'Evangile et aux indications concordantes de Saint Paul. Enfin, la conviction que l'Eglise véritable est cimentée par l'Esprit Saint et la foi, et qu'elle est une société spirituelle de frères et de sœurs, cette conviction, dis-je, est bien dans la

ligne de l'Evangile, et Paul lui-même l'avait déjà exprimée et mise en pleine lumière. Dans la mesure où la Réforme a restauré tout cela et reconnu Christ comme le seul Sauveur, elle a droit, au sens le plus strict du mot, au titre d'évangélique, et dans la mesure où ces convictions continuent, malgré les lacunes et les superstitions, à diriger les Eglises protestantes, celles-ci peuvent, en toute justice, revendiquer ce titre d'*évangéliques*.

Cependant sur la gloire de ces conquêtes, il y a aussi des ombres, et nous verrons apparaître avec netteté leurs taches sombres, si nous nous demandons à présent : 1° ce que la Réforme a coûté, et 2° dans quelle mesure elle a réalisé l'application de ses principes.

1° Tout se paie dans l'histoire, et lorsqu'un mouvement est puissant, il se paie doublement. — *Ce que nous a coûté la Réforme ?* — Je ne veux pas parler ici de ce fait que l'*unité* de la civilisation occidentale a été brisée, puisqu'aussi bien la Réforme ne s'est établie que dans une partie de l'Europe occidentale ; la richesse et la spontanéité du développement postérieur de cette civilisation nous ont donné, en effet, mieux que cette unité. Mais de la nécessité d'établir les nouvelles Eglises comme *Eglises d'Etat* sont nés de graves inconvé-

nients. A vrai dire, le principe de l'Eglise-Etat est pire encore que celui de l'Eglise d'Etat, et les partisans de celui-là n'ont, certes, aucune raison de l'opposer triomphalement à celui-ci. Cette institution des Eglises d'Etat, déjà préparée par le XV^e^ siècle et non amenée simplement par la rupture avec l'autorité ecclésiastique, a été cause de bien des déficits. Elle a affaibli dans les communautés évangéliques le sentiment de la responsabilité et de l'activité, et fait naître, non sans quelque raison, le soupçon que l'Eglise était une création de l'Etat, et devait se modeler sur lui. Sans doute, on a fait dans ces dernières années plusieurs tentatives pour effacer cette impression, en donnant plus d'autonomie aux Eglises ; mais il y a encore beaucoup de progrès à faire dans cette voie, notamment en ce qui concerne la liberté des Eglises locales. Le lien avec l'Etat ne doit pas être rompu violemment, car tout ce que les Eglises lui doivent n'est pas mauvais, mais il convient d'accélérer l'évolution ainsi commencée. J'ajoute que la multiplicité des organisations ecclésiastiques n'est pas un mal, elle rappelle plutôt avec force la contingence de toutes les formes.

De plus, le protestantisme dut, par opposition avec le catholicisme, mettre l'accent exclusivement sur le caractère intime de la religion, et le *sola fide*. Or, il est toujours dangereux de for-

muler une doctrine en opposition tranchée avec une autre. La foule du vulgaire ne fut pas fâchée d'apprendre que les « bonnes œuvres » étaient inutiles, voire dangereuses pour l'âme. Luther n'est pas responsable de la commode confusion à laquelle donna lieu cette formule, mais dès le début on fut obligé, dans les Eglises de la réforme allemande, de se plaindre du relâchement moral et du manque de sérieux dans la sanctification. La parole : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements », ne conserva pas la place qui lui était due. Seul le piétisme lui restitua sa place légitime au premier rang ; jusqu'à ce moment-là, par opposition au catholicisme et à sa « justice des œuvres », on laissa prendre à l'axe de la vie morale une dangereuse inclinaison dans le sens opposé. La religion cependant n'est pas exclusivement conviction, mais conviction *et action*, foi agissant par la sanctification et l'amour : les chrétiens évangéliques ont besoin de se le remettre très énergiquement en mémoire, s'ils ne veulent plus avoir à rougir.

Une autre considération encore se rattache très étroitement à ce que nous venons de dire. La Réforme a aboli le monachisme, et elle a été contrainte de l'abolir. Elle a eu raison de déclarer qu'il y avait présomption à s'obliger à l'ascétisme par des vœux perpétuels ; elle a eu raison de pro-

clamer égale, supérieure même à la vie monastique toute vocation séculière consciencieusement suivie sous le regard de Dieu. Mais alors se produisit un fait que Luther n'avait ni prévu ni voulu : le « monachisme » tel qu'il est concevable et nécessaire au point de vue évangélique disparut complètement. Une société ne saurait cependant se passer de personnalités qui se consacrent *exclusivement* à ses fins ; ainsi l'Eglise a besoin de volontaires qui laissent là toute autre vocation, renoncent au « monde », et se vouent tout entiers au service de leurs frères, non parce que cette vocation est supérieure, mais parce qu'elle est nécessaire, et qu'une Eglise vivante doit susciter de telles initiatives. Or ces initiatives ont été paralysées dans les Eglises protestantes par l'attitude décidée que celles-ci ont dû adopter en face du catholicisme. Lourde rançon que nous avons dû payer là, et dont ne saurait nous consoler toute la piété sobre et sans apparat qui s'est développée au foyer domestique ! Mais nous avons le droit de nous réjouir de ce qu'un effort a été fait de notre temps, pour combler cette lacune. Les institutions de diaconesses et les œuvres analogues, restituent aux Eglises protestantes la richesse qu'elles avaient repoussée jadis parce qu'elles ne pouvaient l'accepter sous la forme qu'elle revêtait alors. Mais quel développement plus riche et plus divers tout cela doit encore recevoir !

2° Non-seulement la Réforme a dû payer une lourde rançon, mais encore elle n'a pu apercevoir et réaliser toutes les conséquences de ses nouveaux principes. Je ne veux pas dire ici que la Réforme n'a pas, en tout et pour tout, créé exclusivement de l'irréprochable et de l'éternel — comment cela serait-il possible, et qui pourrait le demander ? Non, mais dans la réalité concrète elle est restée au-dessous de ses promesses, là même où, d'après les premiers fondement posés, on était en droit de s'attendre à quelque chose de mieux. Différentes causes ont contribué à ce résultat. En toute hâte, il fallut que les Eglises protestantes s'organisent dès l'année 1526 dans les différents états ; elles durent être dressées et parachevées, alors que tant de choses étaient encore en suspens.

— Ajoutez à cela que la méfiance à l'égard des éléments de gauche, des « Fanatiques », les obligea à combattre énergiquement certaines tendances dont elles auraient pu s'accommoder assez longtemps encore. Luther ne voulut absolument rien apprendre d'eux, ses propres conceptions lui devinrent même suspectes, quand elles coïncidaient avec celles des « Fanatiques » ; cette faute eut aussi son châtiment, et on la fit amèrement expier aux Eglises protestantes à l'époque de

l'Aufklarung. — Il faut aller plus loin, au risque d'être mis au nombre des détracteurs de Luther : ce génie possédait une puissance de foi comparable à celle de l'Apôtre Paul, et par elle un pouvoir immense sur les âmes ; mais il ne dominait pas d'aussi haut son époque au point de vue des connaissances déjà accessibles à ce moment. Son siècle n'était plus un siècle de naïveté, mais une époque d'agitation et de renaissance, où la religion était appelée à entrer en contact avec toutes les forces vives de la vie spirituelle. Et c'est dans ce siècle-là que lui échut le rôle non-seulement de Réformateur, mais de guide spirituel et de docteur : il fut contraint de forger à nouveau, pour des générations entières, toute une conception du monde et de l'histoire ; car il n'y avait personne pour lui aider, et on ne voulait entendre personne que lui. Lui, cependant, n'était pas au fait de toutes les connaissances de son temps. — Enfin, il voulut partout revenir aux origines, à l'Evangile lui-même, et, dans la mesure où cela était possible à l'intuition et à l'expérience intérieure, il y a réussi en effet ; il a laissé en outre des études historiques excellentes, et sur plus d'un point, il est passé victorieusement à travers les lignes de bataille des dogmes traditionnels. Mais une connaissance ferme de l'histoire de ces dogmes était alors chose impossible,

et plus impossible encore une connaissance historique du Nouveau Testament et du christianisme primitif. Il est admirable de trouver, malgré cela, chez Luther tant d'intuitions exactes et de justes jugements ; qu'on lise seulement ses introductions aux livres du Nouveau Testament, ou son écrit : « Eglises et conciles ». Mais il y a des problèmes sans nombre qu'il n'a pas vus du tout ; encore bien moins les a-t-il résolus. Dès lors, il était incapable de distinguer le cœur et l'écorce, ce qui est primitif et ce qui est adventice. Comment s'étonner, dans ces conditions, qu'en matière de dogme et d'histoire, la Réforme soit restée inachevée, et que, là où elle n'a pas aperçu les problèmes, ses conceptions n'aient pu que demeurer pleines de confusion ? Elle ne pouvait, comme Pallas Athènè, sortir toute armée du cerveau de Jupiter ; en matière de dogme, elle ne pouvait que marquer un point de départ et compter sur les développements ultérieurs. Mais en se concrétisant rapidement en Eglises établies, elle risquait de s'interdire à jamais un plus ample développement.

Sur les confusions et les obstacles que la Réforme a accumulés de ses propres mains sur sa route, peu de mots suffiront pour fixer les points essentiels :

1° Luther ne voulait reconnaître de valeur reli-

gieuse qu'à l'Evangile, à la réalité qui tout à la fois libère et subjugue les consciences, à ce que tout le monde peut comprendre, jusqu'aux valets et aux servantes. Cependant, par la suite, il ne se contenta pas de faire entrer dans l'Evangile les dogmes de la Trinité et des deux natures — il était, d'ailleurs, hors d'état de les soumettre à une épreuve historique — et d'en créer même de nouveaux, mais il se montra incapable de distinguer sûrement entre « dogme » et « Evangile », restant sur ce point bien en arrière de Saint Paul. La conséquence nécessaire de ce fait fut que l'intellectualisme ne fut pas vaincu, qu'il se forma à nouveau une doctrine d'école prétendue *nécessaire au salut*, et qu'il y eut de nouveau deux classes de chrétiens : ceux qui comprennent la doctrine, et ceux qui, restant liés à l'interprétation des initiés, se trouvent en état de minorité spirituelle.

2° Luther était convaincu que cela seul est « Parole de Dieu » qui peut créer en chacun un homme nouveau : la prédication de la pure grâce de Dieu en Christ. Aux grandes heures de sa vie, il se montra libéré de toute servitude à l'égard de la lettre, et avec quelle netteté il sut distinguer entre la Loi et l'Evangile, l'Ancien et le Nouveau Testament, et même entre les divers éléments du Nouveau Testament ! Il ne voulait garder que la

réalité capitale, celle qui rayonne dans ces livres, et témoigne de sa puissance sur les âmes. Et cependant il n'a pas fait table rase ; dans certains cas, où la lettre prenait *pour lui* une grande importance, il a exigé que l'on se soumît au « il est écrit » ; il l'a exigé péremptoirement, oubliant que lui-même, devant d'autres passages de l'Ecriture, ne s'était pas tenu pour lié par ce même « il est écrit ».

3° La grâce, c'est le pardon des péchés, et par cela même la certitude de la miséricorde de Dieu, la vie et le salut. Combien de fois Luther l'a répété, et toujours en ajoutant que tout cela était le fruit de la Parole : communion de l'âme avec Dieu dans la confiance et le respect filial, suscitée par la parole de Dieu ; c'est d'un rapport personnel qu'il s'agit. Et pourtant ce même Luther s'est laissé engager dans les discussions les plus mesquines sur les moyens de grâce, sur la Cène, sur le baptême des enfants ; combats où il courait le double danger, soit d'échanger à nouveau sa haute conception de la grâce contre la conception catholique, soit de perdre de vue son principe fondamental, à savoir qu'il s'agit d'une réalité toute spirituelle, et qu'en dehors de la Parole et de la Foi tout demeure sans intérêt. L'héritage qu'il a laissé sur ce point à son Eglise a été néfaste à celle-ci.

4° L'Eglise adverse qui avait dû s'organiser rapidement en face de l'Eglise romaine et sous la pression de son influence, vit avec raison dans la restauration de l'Evangile la source de sa propre légitimité et sa raison d'être. Mais en identifiant facilement cet Evangile avec le contenu de sa doctrine propre, elle laissa s'introduire insidieusement chez elle cette idée : *Nous* (c'est-à-dire les Eglises particulières qui venaient de se fonder) *nous sommes la véritable Eglise.* A vrai dire, Luther lui-même n'a jamais oublié que la véritable Eglise est la sainte communauté des croyants, mais il s'est engagé dans des développements fort obscurs sur le rapport qu'entretenait avec elle la nouvelle Eglise visible qui venait de naître, et dans la suite ce funeste malentendu s'est implanté de plus en plus dans les esprits : nous sommes la véritable Eglise *parce que nous avons la bonne doctrine.* Ce fait, indépendamment de ces conséquences désastreuses qui s'appellent l'aveuglement sur soi-même et l'intolérance, eut aussi pour résultat d'accentuer encore cette malheureuse distinction entre théologiens et pasteurs d'une part, et laïques d'autre part, dont nous avons parlé naguère. Il se forma de nouveau comme dans le catholicisme — sinon en théorie, du moins en pratique — un double christianisme, et malgré tous les efforts que le piétisme a faits

contre cette distinction, elle n'a pas encore disparu : le théologien, le pasteur, doit se faire le champion de *toute* la doctrine, il doit être *orthodoxe ;* pour le laïque, au contraire, il suffit qu'il conserve quelques points fondamentaux, et n'attaque pas l'orthodoxie. On me racontait récemment qu'un homme fort connu aurait dit au sujet d'un théologien gênant, qu'il devrait bien passer à la Faculté des Lettres ; « ainsi, disait-il, au lieu d'un théologien incrédule, nous aurions un philosophe croyant ». Voilà qui est raisonner logiquement, une fois admis ce point de vue d'après lequel la doctrine est, même pour les Eglises protestantes, chose arrêtée une fois pour toutes, et, bien qu'obligatoire pour tout le monde, si difficile en même temps qu'il ne saurait être utile d'en imposer la profession aux laïques. Mais sur cette voie, si les autres erreurs prennent à leur tour plus de force et d'acuité, le protestantisme menace de devenir une misérable doublure du catholicisme. Misérable, dis-je, car il y a au moins deux choses qu'il n'arrivera pas à réaliser : le pape et le prêtre. Ni la lettre de la Bible, ni les confessions de foi ou symboles ne peuvent donner au protestantisme cette autorité absolue que représente le pape pour les catholiques, et quant au prêtre, le protestantisme ne saurait rétrograder jusqu'à lui. Il reste

fidèles aux deux principes des Eglises d'Etat et du mariage des prêtres ; ni l'un ni l'autre ne le mettront en bonne posture en face du catholicisme, le jour où il voudra rivaliser avec lui sur ce point.

Messieurs, le protestantisme n'est pas encore, grâce à Dieu, dans une situation si mauvaise que ses imperfections et les malentendus dans lesquels il est engagé aient pris le dessus et complètement atrophié ou étouffé ce qui fait son originalité. Ceux même d'entre nous qui sont convaincus que la Réforme du XVI[e] siècle est chose définitive et parachevée, ne sont pourtant pas disposés à trahir les principes essentiels de cette Réforme, et le champ est vaste sur lequel tous les chrétiens évangéliques sérieux peuvent se rencontrer d'un même cœur. Et si d'aucuns sont incapables d'admettre que la continuation de la Réforme dans le sens d'une exacte intelligence de la Parole de Dieu soit une question vitale pour le protestantisme — et cette continuation à déjà porté des fruits abondants dans l'union Evangélique (1) —, ils peuvent au moins laisser la route ou-

(1) L'Union Evangélique est le groupement qui réunit les Eglises Luthériennes et réformées d'Allemagne. Fondée en 1817 par Frédéric-Guillaume III, pour la Prusse, elle s'est étendue depuis lors à toute l'Allemagne.

verte à la liberté dont Luther s'est fait le champion aux jours de ses meilleures inspirations. « Qu'on laisse les esprits s'entre-heurter et se frapper les uns les autres, et si quelques-uns sont par là détournés du droit chemin, eh bien ! c'est la juste loi de la guerre ! Là où il y a lutte et bataille, il faut que d'aucuns tombent et soient blessés. Qui combat loyalement recevra la couronne ! »

La catholicisation des Eglises protestantes — par où j'entends qu'elles deviennent non des Eglises papistes, mais des Eglises de la loi, du dogme et du rite — n'est un danger si menaçant que par suite de la collaboration de trois forces considérables qui favorisent cette évolution. C'est d'abord l'*indifférence des masses*. Toute indifférence ramène la religion au niveau, non seulement de l'autorité et de la tradition, mais aussi du prêtre, de la hiérarchie et du rite, et cela à seule fin de pouvoir se plaindre ensuite de son caractère superficiel et rétrograde, et des « usurpations » du clergé ; il peut même arriver qu'au moment précis où elle formule ses plaintes avec la plus injurieuse violence, elle se montre pleine d'ironique dédain pour toute manifestation vivante de la religion, et pleine de déférence pour toute cérémonie extérieure. Une semblable indif-

férence exclut toute intelligence du christianisme évangélique ; elle cherche instinctivement à le déprécier, et vante à son détriment le catholicisme. — Il faut ensuite tenir compte de ce que j'appellerai *la religion naturelle*. Ceux qui vivent de crainte et d'espérance ; ceux qui cherchent avant tout dans la religion une autorité ; ceux qui veulent se débarrasser de leur responsabilité personnelle, ou contracter une sorte d'assurance sur l'au-delà ; ceux qui désirent simplement associer la religion à leur vie, aux heures les plus solennelles, ou dans les moments de pire détresse, et ne lui demandent qu'un peu d'émotion esthétique, ou les premiers secours à donner à leur douleur, en attendant que le temps vienne tout arranger ; tous ceux-là, les uns comme les autres, ramènent sans le savoir la religion au niveau du catholicisme. Il leur faut « quelque chose de solide », et il leur faut bien d'autres choses encore : des impulsions et des secours de toute espèce ; mais il ne leur faut pas de christianisme évangélique, et lorsque celui-ci cède à de semblables désirs, il devient du christianisme catholique. — Enfin, je regrette d'avoir à prononcer ici le nom de la troisième force qui contribue à cette évolution, mais je ne saurais la passer sous silence : c'est l'*Etat*. Il ne faut pas lui en vouloir si l'Etat apprécie surtout dans la religion et dans les Eglises leur action conserva-

trice, et les autres influences analogues qu'elles peuvent exercer dans le sens du respect, de l'obéissance et de l'ordre. Mais, précisément à cause de cette préférence, l'Etat exerce une pression dans ce sens, protège dans les Eglises tout ce qui est établi, et cherche à les détourner de tout mouvement intérieur qui pourrait mettre en danger leur unité aussi bien que leur « utilité publique » ; bien plus, l'Etat a souvent tenté de traiter l'Eglise à peu près comme une police, et de l'employer à la conservation de l'ordre établi. On peut excuser ces tentatives — l'Etat est dans son rôle quand il prend ses moyens de gouvernement là où il les trouve ; mais l'Eglise n'a pas le droit d'accepter ce rôle d'instrument docile, car, sans parler des conséquences désastreuses que cela pourrait avoir pour son prestige ou pour l'accomplissement de sa tâche, elle deviendrait par là une institution extérieure, dans laquelle l'ordre importe plus que l'Esprit, la forme plus que le fond, l'obéissance plus que la vérité.

Contre ces trois forces d'ordre si divers, il faut maintenir fermement le caractère sérieux et libre du Christianisme évangélique. La théologie seule n'y saurait suffire, il y faut la fermeté du caractère chrétien. Les Eglises évangéliques seront ramenées vers le passé si elles ne savent pas tenir ferme. Lorsque de libres créations, comme l'étaient les Eglises pauliniennes, ont pu donner

naissance à l'Eglise catholique, qui donc nous garantit que ne deviendront pas « catholiques » à leur tour, les églises qui doivent leur origine à la proclamation de « la liberté de tout chrétien » ?

Mais l'histoire nous apprend que l'Evangile ne périrait pas pour cela. Comme un fil rouge sur la blancheur de la trame, il se retrouverait toujours, et viendrait, à une place que nous ignorons, se montrer à nouveau et se libérer de tous les liens qui l'emprisonnent. Même dans les Eglises grecque et romaine, dans ces temples dont la splendeur extérieure dissimule la ruine intérieure, sa flamme n'est pas éteinte. « Ose aller de l'avant, et là-bas, dans les profondeurs de la crypte, tu trouveras l'autel encore debout et la lampe sacrée brûlant éternellement ! » Cet Evangile s'est allié aux spéculations et aux mystères des Grecs, et il n'a pas sombré dans cette alliance ; il s'est trouvé uni à l'empire romain, et non content de se maintenir malgré cette fusion, il a fait la Réforme ! Ses dogmes, ses rites ont changé, la plus pure candeur et la plus profonde pensée l'ont trouvé également accessible, Saint François d'Assise et Newton l'ont aimé tous deux. Mais il a survécu à l'évolution des philosophies, il a quitté comme un vêtement des pensées ou des formes qui jadis avaient été sacrées ; il a participé au progrès général de la civilisation ; il s'est spiritualisé, et s'est préparé au cours de l'histoire, à

une application plus sûre de ses principes moraux. A toutes les époques, des milliers d'âmes l'ont vu déployer pour elles, comme aux origines, sa puissance grave et consolatrice ; il les a déchargées de tous leurs fardeaux, délivrées de toutes leurs entraves. Si c'est avec quelque raison que nous avons vu dans l'Evangile la connaissance et l'adoration de Dieu comme Notre Père, la certitude du Salut, l'humilité et la joie en Dieu, la force morale et l'amour fraternel ; si vraiment il est essentiel dans cette religion de n'oublier ni le messager pour son message, ni le message pour le messager, — l'histoire nous montre que ses principes ont gardé toute leur force, et continuent à se frayer victorieusement leur voie.

Peut-être me reprocherez-vous de n'avoir pas abordé l'examen de notre situation actuelle, et notamment des rapports de l'Evangile avec notre situation spirituelle et toute notre conception du monde et de nos devoirs envers lui ; mais s'il s'agit d'entrer dans l'examen de la situation concrète, quelques heures fugitives n'y sauraient suffire ; et s'il s'agit de décrire les réalités essentielles, j'ai déjà dit tout ce qui est nécessaire, car *depuis la Réforme, nous ne sommes passés par aucun stade nouveau de l'histoire de l'Eglise.* Notre connaissance du monde a subi des transformations incroyables ; chaque siècle depuis la Réforme a ap-

porté son progrès, et les deux derniers ont apporté les plus considérables ; — mais les énergies, les principes qui étaient à la base de la Réforme n'ont été, au point de vue religieux et moral, ni dépassés, ni abrogés. Nous n'avons qu'à les saisir avec clarté, à les appliquer avec courage, et les conceptions modernes ne leur opposeront pas de difficultés nouvelles. *Les vraies difficultés que rencontre la religion de l'Evangile sont toujours les mêmes vieilles difficultés.* Contre elles, nous ne pouvons rien « prouver », car nos preuves ne sont ici que des variations sur le thème de nos convictions. Mais l'histoire, par la marche qu'elle a prise de nos jours, ouvre devant nous un vaste champ, celui des questions sociales, sur lequel le sens chrétien de la fraternité peut témoigner de sa puissance avec plus de force encore qu'il ne pouvait ou ne savait le faire dans les siècles précédents. C'est un grand devoir qui s'offre à nous ici, et dans la mesure où nous le remplirons, nous pourrons répondre plus joyeusement à la plus grave de toutes les questions : celle qui concerne *le sens de la vie.*

Messieurs, c'est la religion, j'entends l'amour de Dieu et du prochain, qui donne un sens à la vie. La science ne saurait le faire. Laissez-moi, pour une fois, parler ici d'après mon expérience propre, en homme qui a, pendant trente ans, peiné laborieusement sur ces sujets. C'est une

belle chose que la science pure, et malheur à celui qui la dédaigne, ou qui laisse émousser en lui-même le sens de la vérité ! Mais aux questions d'origine, de fin et de destinée, elle ne donne pas plus de réponse aujourd'hui qu'il y a deux ou trois mille ans. Sans doute, elle lève mainte contradiction, nous instruit dans les questions de fait, coordonne les phénomènes, et rectifie les erreurs de nos sens ou de notre entendement ; mais quel est le point de départ de l'orbite du monde — dont la science ne nous montre qu'un fragment — et de l'orbite de notre propre vie ? Où nous conduit cet orbite ? la science ne nous en dit rien. Mais dans le rayonnement des heures, les plus nobles de notre vie intérieure, les réalités fécondes et précieuses de l'Evangile nous apparaissent comme notre bien suprême, ou même comme notre être véritable. Sachons y adhérer de toute notre âme ! ayons assez de sérieux et de courage pour les considérer comme les véritables réalités, et pour régler sur elles notre vie ! Alors, si nous considérons la marche de l'histoire humaine, si nous suivons la ligne toujours ascendante de son évolution, et si nous mettons notre effort à son service pour réaliser en elle l'union des cœurs, nous ne sombrerons pas dans le dégoût ou le découragement, mais nous serons certains de la présence de Dieu, du Dieu que Jésus-Christ appelait son Père, et qui est aussi Notre Père.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉVANGILE

QUELQUES NOTES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE..... 31

CHAPITRE I. — *La prédication de Jésus dans ses traits essentiels* 69

I. Le Royaume de Dieu et sa venue ... 70

II. Dieu le Père et la valeur infinie de l'âme humaine..... 81

III. La justice supérieure et le commandement de l'amour..... 92

CHAPITRE II. — *Les principales applications de l'Evangile* 101

I. L'Evangile et le monde, ou la question de l'ascétisme..... 102

II. L'Evangile et la misère ou la question sociale..... 113

III. L'Evangile et le droit, ou la question des institutions temporelles..... 128

IV. L'Evangile et le travail, ou la question de la civilisation..... 144

V. L'Evangile et le Fils de Dieu, ou la question christologique..... 153

VI. L'Evangile et la doctrine, ou la question des symboles..... 177

SECONDE PARTIE

L'EVANGILE DANS L'HISTOIRE

CHAPITRE I. — *La religion chrétienne au siècle apostolique* 187

CHAPITRE II. — *La religion chrétienne dans son évolution vers le catholicisme*..... 229

CHAPITRE III. — *La religion chrétienne dans le catholicisme grec*..... 261

CHAPITRE IV. — *La religion chrétienne dans le catholicisme romain*..... 293

CHAPITRE V. — *La religion chrétienne dans le protestantisme* 319

GTU Library
BR121 .H292
Harnack, Adolf von/L'Essence du Christia
G
3 2400 00018 4048

BR
121
H292

Harnack, Adolf von
L'Essence due
Christianisme

LC Coll.

Harnack, Adolf von
L'Essence du Christianisme

BR
121
H292

LC Coll.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

LIBRAIRIE FISCHBACHER, 33, rue de Seine

PARIS

EN VENTE :

Esquisse d'une Philosophie de la Religion, *d'après la psychologie et l'histoire,* par AUGUSTE SABATIER. — 7e édition. In-8°. 7 50

Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit, par AUGUSTE SABATIER. — 4e édition. In-8°..... 7 50

Jésus de Nazareth. — *Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus,* par ALBERT RÉVILLE. — 2e édition, 2 volumes in-12..... 7 »

Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre, par EDMOND STAPFER :

I. *Jésus-Christ avant son ministère.* — 4e édition, 1 volume in-12..... 3 »

II. *Jésus-Christ pendant son ministère.* — 2e édition, 1 volume in-12..... 3 50

III. *La mort et la résurrection de Jésus-Christ.* — 2e édition, 1 volume in-12..... 3 50

Histoire de la vie de Jésus, par AUGUSTE WABNITZ :

I. *La Chronologie. — Les Origines. — Les débuts et l'activité publique de Jésus.* Gr. in-8°..... 7 50

II. *La mort et la résurrection de Jésus.* Gr. in-8°..... 7 50

Jésus de Nazareth. — *Notes historiques et critiques,* par ETIENNE GIRAN. In-16..... 2 »

La Mission historique de Jésus, par HENRI MONNIER. Gr. in-8°..... 7 50

La Personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain, par ANDRÉ ARNAL. Gr. in-8°..... 7 50

L'Apôtre Paul et Jésus-Christ, par MAURICE GOGUEL. Gr. in-8°..... 7 50

Le Fait du Christ,, par P. CARNEGIE-SIMPSON, trad. de l'anglais par MAURICE DUSOLIER. In-12..... 3 »

Publications diverses sur le Fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel,, par EUGÈNE MÉNÉGOZ. In-8°..... 7 50

Histoire du Christianisme, *depuis son origine jusqu'à nos jours,* par ETIENNE CHASTEL. — 5 volumes gr. in-8°..... 60 »

Grenoble, Imp. Vallier Ed.